В. Ф. ЗАЛѢСКІЙ,
Ординарный профессоръ Энциклопедіи и Исторіи Философіи Права въ Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ.

Лекціи
ИСТОРІИ ФИЛОСОФІИ
ПРАВА.



КАЗАНЬ.
Типо-литографія Императорскаго Университета.
1902.

Печатано по опредѣленію Юридическаго факультета при Императорскомъ Казанскомъ Университетѣ.

Деканъ Г. Дормидонтовъ.

ВВЕДЕНІЕ.

—

Цѣль настоящаго курса лекцій—представить исторію развитія философскаго пониманія права отъ возникновенія философіи въ древней Греціи до нашихъ дней, прослѣдить преемственность во взглядахъ различныхъ философскихъ школъ и научныхъ направленій и указать существующую между ними связь и взаимное вліяніе.

Весь курсъ распадается на двѣ части—исторію философіи права въ древности, т. е. въ Греціи и Римѣ, и исторію философіи права въ новое время, со включеніемъ такъ называемыхъ среднихъ вѣковъ.

Хотя средневѣковое міросозерцаніе имѣетъ весьма характерныя особенности, заключающіяся главнымъ образомъ въ теологической точкѣ зрѣнія и схоластическихъ методахъ изслѣдованія—тѣмъ не менѣе господство этого міросозерцанія въ области философіи права не можетъ быть пріурочено къ хронологически точно опредѣленной и отграниченной эпохѣ. Въ четвертомъ вѣкѣ и въ началѣ пятаго послѣ Р. Хр., т. е. по обычному раздѣленію исторіи на древнюю, среднюю и новую еще въ древности—жили и писали Амвросій Миланскій и Блаженный Августинъ, по образу мыслей всецѣло принадлежащіе

среднимъ вѣкамъ. Въ законодательствѣ Юстиніана (VI вѣкъ по Р. Хр.) безраздѣльно царитъ античное, древне-римское ученіе о правѣ естественномъ, цивильномъ и общенародномъ, хотя VI столѣтіе уже принадлежитъ къ среднимъ вѣкамъ. И это ученіе римскихъ юристовъ о естественномъ правѣ, лишь нѣсколько видоизмѣненное теологической окраской, господствуетъ на протяженіи всей эпохи среднихъ вѣковъ въ сочиненіяхъ какъ теологовъ, такъ и юристовъ.

Равнымъ образомъ весьма неопредѣленна, въ исторіи философіи права, граница между средними вѣками и новымъ временемъ. Новыя философско-правовыя воззрѣнія, свободныя отъ теологизирующей схоластики, были высказаны не ранѣе XVII вѣка (Гуго Гроцій, Гоббсъ и т. д.), въ XVI же столѣтіи мы встрѣчаемся съ чисто средневѣковыми теоріями, сводящими естественное право къ непосредственнымъ велѣніямъ Бога, получившимъ свое выраженіе въ принципахъ десяти заповѣдей (напримѣръ, Ольдендорпъ, Геммингъ).

Съ другой стороны тѣ самыя мысли, высказывая которыя Гуго Гроцій всецѣло порывалъ съ средневѣковою теологіей—что Богъ не могъ бы измѣнить принциповъ естественнаго права—получили свое выраженіе почти въ тѣхъ же самыхъ словахъ гораздо ранѣе, у Іоганна Дунса Скотта (XIII—XIV в. по Р. Хр.), а потомъ у Менхака и Суареца (XVI вѣкъ).

Кромѣ того, новѣйшее направленіе—историческая школа права, возникшая въ началѣ XIX вѣка и до сихъ господствующая въ наукѣ, тѣснѣйшею связью непрерывной преемственности соединена съ французскою исторической школою юристовъ XVI столѣтія; а эти послѣдніе были прямыми продолжателями дѣла глоссаторовъ XII и XIII вѣковъ—и такимъ об-

разомъ первоначальное происхожденіе современной исторической школы права относится къ эпохѣ среднихъ вѣковъ.

Принявъ все это во вниманіе, мы предпочли не вводить излишней дробности въ періодизацію и раздѣлили всю исторію философіи права на двѣ части. Въ первую вошли философы съ древнимъ, дохристіанскомъ міровоззрѣніемъ; во вторую—всѣ христіанскіе теологи, схоластики, теологизирующіе правовѣды и позднѣйшіе философы и юристы съ чисто научнымъ характеромъ мышленія.

Исторію философіи права мы излагаемъ въ связи съ исторіей философіи вообще. Ознакомленіе съ общефилософскими и этическими системами разбираемыхъ авторовъ безусловно необходимо для сознательнаго усвоенія ихъ философскаго пониманія права. Государственныхъ же теорій, какъ относящихся къ области одной изъ спеціальныхъ юридическихъ дисциплинъ, мы будемъ касаться лишь постольку, поскольку это окажется нужнымъ для цѣлей уясненія и характеристики общихъ философско-правовыхъ воззрѣній.



ЧАСТЬ I.

Философія права въ древней Греціи и Римѣ.

Древняя іонійская школа.

(Іонійцы - гилозоисты).

Первые философы, представители древней іонійской школы—Өалесъ, Анаксимандръ и Анаксименъ—были матеріалисты. Не удовлетворяясь общепринятыми въ ихъ время мифологическими космогоніями, они рѣшились проникнуть философскою мыслью въ сущность вещей, изслѣдовать её и опредѣлить.

Өалесъ (VII—VI в. до Р. Хр.), всматриваясь въ окружающій міръ, изучая природу, не могъ не замѣтить, что физическое состояніе вещей не представляется неизмѣннымъ; есть вещества, способныя растворяться въ водѣ, какъ бы превращаясь въ воду; есть жидкости, способныя сгущаться, отвердѣвать, и наоборотъ—испаряться, улетучиваться. Но особенное вниманіе его обращала на себя вода—испаряясь, она превращается въ воздухъ; высыхая, даетъ твердый осадокъ, землю; роль воды въ экономіи природы громадна—вода омываетъ землю въ видѣ морей, падаетъ съ неба въ формѣ дождя; вода проникаетъ, пропитываетъ собою землю, вода находится въ тѣлѣ человѣка и животныхъ, равно какъ и въ растеніяхъ. Далѣе—все, чѣмъ питаются вещи, влажно; сѣмена всѣхъ вещей

по своей природѣ, по своей сущности— влажны. Эти и подобные факты привели Ѳалеса къ мысли, что вода есть сущность всѣхъ вещей, что все происходитъ изъ воды и вновь превращается въ воду.

Такимъ образомъ впервые была высказана мысль о единствѣ матеріи. Какъ ни груба, какъ ни несовершенна форма, которую придалъ Ѳалесъ этой гипотезѣ, тѣмъ не менѣе мы должны призвать, что основная мысль его именно такова. Это тѣмъ болѣе вѣрно, что рядомъ съ ученіемъ о единой матеріи Ѳалесъ даетъ и ученіе о силѣ, приводящей матерію въ движеніе, благодаря чему и происходятъ измѣненія въ физическомъ состояніи тѣлъ. Выражена эта мысль у него также весьма несовершенно, въ полумифической формѣ; именно онъ говоритъ, что „все имѣетъ душу, весь міръ одушевленъ“, или иначе—„весь міръ наполненъ божествами“. Но это ученіе о душахъ, о божествахъ, населяющихъ міръ—есть только обычный для того времени образный способъ выраженія мыслей; подъ именемъ души, божества, Ѳалесъ понималъ силу, энергію; это ясно изъ того примѣра, которымъ онъ подкрѣпляетъ разсматриваемое положеніе: „Магнитъ, говоритъ Ѳалесъ, имѣетъ силу, имѣетъ душу, жизнь, какъ и все въ мірѣ, хотя обыкновенно магнитъ принимается за бездушный камень.“

Анаксимандръ (VII—VI в. до Р. Хр.) признавалъ, подобно Ѳалесу, сущностью, основою вещей единую матерію, но представлялъ себѣ эту матерію какъ нѣчто неопредѣленное—*τὸ ἄπειρον*; эта неопредѣленная первоматерія безпредѣльна, безначальна и невредима (т. е. не уничтожима); благодаря своей неопредѣленности, она содержитъ въ себѣ какъ бы зародыши, сѣмена, элементы всѣхъ извѣстныхъ намъ вещей,

представляясь въ этомъ смыслѣ первобытною смѣсью — τὸ μίγμα. Этой смѣси присуще движеніе, сила, какъ ея основное качество; вліяніе внутренней силы разлагаетъ первобытную смѣсь и обособляетъ въ ней отдѣльные элементы. Между этими элементами обнаруживается частью взаимное сродство, притяженіе, частію непріязнь, отталкивающая сила—и такимъ образомъ возникаютъ различныя комбинаціи, результатомъ которыхъ является наблюдаемое нами разнообразіе внѣшняго міра. Элементы косные, малоподвижные („сѣмя холода") стремятся къ центру; изъ нихъ образуется земля, окруженная воздухомъ. Элементы подвижные, богатые энергіей („сѣмя тепла") отдаляются отъ центра и образуютъ вокругъ земли и воздуха сферу пламени; эта послѣдняя раздѣляется на круги и, смѣшиваясь съ воздухомъ, создаетъ солнце, луну и звѣзды.

Живыя существа, по мнѣнію Анаксимандра, произошли также изъ первоматеріи, именно изъ первобытной влажности, въ которой перемѣшаны элементы холода и тепла. Впрочемъ о происхожденіи животныхъ Анаксимандръ упоминаетъ вскользь, напримѣръ о рыбахъ угряхъ говоритъ, что онѣ происходятъ прямо изъ ила; главнымъ же образомъ занимается вопросомъ о происхожденіи человѣка. Человѣкъ, учитъ онъ, впервые появился въ водѣ, въ формѣ рыбообразнаго существа, заключеннаго въ роговую скорлупу; со временемъ это рыбообразное существо, этотъ „человѣкъ-рыба", развился и получилъ способность жить на сушѣ; выбравшись на берегъ, человѣкъ-рыба сбросилъ свою скорлупу и принялъ видъ настоящаго человѣка.

Анаксимандръ является такимъ образомъ первымъ фило-

софомъ-эволюціонистомъ, признающимъ единство міра органическаго и неорганическаго.

Анаксименъ (VI в. до Р. Хр.) въ своемъ ученіи соединяетъ основныя черты воззрѣній Ѳалеса и Анаксимандра. Сущностью вещей, первовеществомъ онъ считаетъ одно изъ извѣстныхъ намъ тѣлъ природы—воздухъ, подобно тому какъ Ѳалесъ сущностью вещей считалъ воду; но въ то же время Анаксименъ придавалъ ему качество неопредѣленности и называлъ воздухъ — *ἀὴρ ἄπειρον*. Сходство съ Анаксимандромъ дополняется еще тѣмъ, что Анаксименъ этотъ воздухъ, какъ первичную матерію, считалъ одареннымъ движеніемъ, силою, которая заставляетъ его постоянно то сгущаться, то разрѣжаться, отчего и происходитъ все разнообразіе вѣчно движущихся вещей видимаго міра. Растенія, животныя и человѣкъ произошли, по его мнѣнію, изъ первобытной земной слизи, смѣшенія земли и воды подъ вліяніемъ солнечнаго тепла.

Какъ видимъ — всѣ три философа древней Іонійской школы развиваютъ одну и ту же теорію; они учатъ, что міръ состоитъ изъ матеріи, по гречески *ἡ ὕλη*, которой присуща сила, движеніе, одушевляющее её, одаряющее её жизнью —по гречески *ζωή*. Отсюда эти древнѣйшіе философы называются іонійцами-гилозоистами.

Этическія воззрѣнія философовъ древней іонійской школы намъ неизвѣстны. Несомнѣнно однако, что эти воззрѣнія должны были значительно отличаться отъ господствовавшихъ въ тѣ времена мифологическихъ представленій о происхожденіи правды и справедливости, стоявшихъ въ тѣсной связи съ тѣми космогоніями, которыя были отвергнуты философами, какъ неудовлетворительныя, фантастическія построенія. Дѣйствитель-

но, всѣ такія повѣствованія имѣли слишкомъ сказочный характеръ; напримѣръ по Гезіоду отъ Зевса, начала благого, совершеннаго и одной изъ женъ его, Ѳемиды, представительницы неизмѣннаго мірового порядка, раждаются Дике—богиня правды и справедливости, и Эвномія—богиня общественнаго порядка; согласно Ферекиду (VI в. до Р. Хр.) Зевсъ, какъ принципъ добра, борется съ Офіонеемъ, принципомъ зла, и со временемъ окончательно побѣдитъ его; и т. д.

Ясно, что философы не могли раздѣлять такихъ взглядовъ; ихъ этическія теоріи должны были быть гораздо отвлеченнѣе и вѣроятно согласовались съ ихъ общефилософскими воззрѣніями. Но каковы были эти теоріи и занимались ли вообще іонійцы-гилозоисты этическими проблемами — намъ неизвѣстно.

Можно указать лишь немного изреченій этическаго характера, сохранившихся въ числѣ другихъ изреченій, такъ называемыхъ „гномовъ“, семи мудрецовъ; напримѣръ изреченіе Ѳалеса: „Не дѣлай самъ того, что ты порицаешь въ другихъ.“

Пифагорейская школа.

Пифагоръ (VI—V в. до Р. Хр.) и его послѣдователи, занимаясь разрѣшеніемъ вопроса о сущности вещей, признали невозможнымъ стать на точку зрѣнія іонійцевъ - гилозоистовъ, видѣвшихъ эту сущность въ измѣнчивой, претерпѣвающей постоянныя - превращенія матеріи. На мѣсто вещественнаго субстрата іонійцевъ — пифагорейцы [1]) поставили

---

[1]) Такъ какъ сочиненія Пифагора не дошли до насъ, а въ твореніяхъ его учениковъ и позднѣйшихъ послѣдователей невозможно отличить

ли отвлеченный, нематеріальный принципъ числовыхъ отношеній и рѣшили, что сущность вещей есть число, такъ какъ всѣ отличительныя свойства каждой данной вещи могутъ быть уничтожены, но численныя качества ея останутся. Одна вещь всегда останется одною, какъ её ни видоизмѣнить.

Это убѣжденіе, что число есть сущность вещей, укрѣплялось для пифагорейцевъ тѣмъ, присущимъ имъ какъ математикамъ, убѣжденіемъ, что познаніе вещей состоитъ въ познаніи ихъ числовыхъ отношеній. „Натура числа, говоритъ Филолай, есть законодательствующая, устраняющая все сомнительное и неизвѣстное, разъясняющая ихъ. Ничто никому не было бы очевиднымъ ни само по себѣ, ни въ его взаимныхъ отношеніяхъ къ другому, еслибы не было числа. Никакого заблужденія не терпитъ натура числа. Никогда ложь не касается числа. Ложь враждебна и противна его натурѣ, а истина свойственна и присуща натурѣ числа."

Такимъ образомъ познаніе вещей возможно лишь путемъ изученія ихъ численныхъ отношеній. Познать же вещь—значитъ познать ея сущность. Слѣдовательно, число есть сущность вещей.

Древнѣйшіе пифагорейцы склонны были считать число субстанціею вещей, т. е. тѣмъ, что̀ въ нихъ есть самаго существеннаго, пребывающаго, неизмѣннаго; но такъ какъ числовыя отношенія всего менѣе поддаются ипостазированію, благодаря ихъ чисто формальному характеру, то позднѣйшіе пифагорейцы нѣсколько видоизмѣнили это воззрѣніе и утверждали,

---

—что принадлежитъ самому Пифагору и что привнесено его учениками, мы излагаемъ не ученіе Пифагора, Филолая и другихъ, а вообще доктрину пифагорейской школы.

что числа суть первообразы вещей; числа проявляются въ вещахъ и притомъ такъ, что они не существуютъ отдѣльно отъ вещей, но живутъ, воплощаются въ нихъ—*τοὺς ἀριθμοὺς... τῶν ὄντων ἀρχὰς εἶναι πάντων.*

Развивая свои воззрѣнія въ подробностяхъ, пифагорейцы на основахъ этого ученія о числахъ строили своеобразную этическую теорію. Противоположность между добрымъ и злымъ, полагали они, *основывается* на естественной противоположности между четомъ и нечетомъ; четъ представлялся имъ какъ что то неопредѣленное, а потому безформенное, безобразное, несовершенное и слѣдовательно дурное; начало четное—есть злое начало. Наобротъ, нечетъ является принципомъ ограничивающимъ безформенность четныхъ количествъ, такъ какъ нечетное число не можетъ быть раздвоено безъ остатка; слѣдовательно нечетъ, имѣющій въ составѣ своемъ нераздвоенную единицу, полагающую предѣлъ всякому раздвоенію, разложенію, является началомъ добрымъ.

Признавая добро принципомъ ограничивающимъ, сдерживающимъ злое начало, пифагорейцы требовали, чтобы человѣкъ постоянно боролся съ зломъ, ограничивалъ, обуздывалъ свои дурныя склонности и страсти. А для того чтобы отличить добро отъ зла, нужно изслѣдовать численныя отношенія, такъ какъ сущность всѣхъ вещей есть число. Поэтому добродѣтель, по ученію пифагорейцевъ, состоитъ въ соблюденіи мѣры, порядка и есть актъ правильнаго разсчета, когда человѣкъ старательно взвѣшиваетъ свои дѣйствія и поступаетъ обдуманно, предвидя результаты принимаемаго рѣшенія.

Сдерживая, обуздывая свои дурныя стремленія, человѣкъ долженъ въ то же время противодѣйствовать злымъ наклонно-

стямъ другихъ людей, бороться съ ихъ дурными намѣреніями и дѣйствіями; правда и справедливость требуетъ, чтобы мы воздавали добромъ за добро и зломъ за зло и притомъ такъ, чтобы дѣйствіе было равно противодѣйствію. Слѣдовательно правда и справедливость есть воздаяніе равнымъ за равное и въ этомъ смыслѣ пифагорейцы говорятъ, что сущность правды и справедливости выражается квадратомъ простаго числа (2.2=4 или 3.3 =9), она есть число равнократноравное (*ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος*).

Средства для достиженія успѣха въ борьбѣ съ зломъ даются общественной организаціей. Правильное воспитаніе гражданъ дѣлаетъ ихъ нравственно совершенными и пріучаетъ повиноваться законамъ; не повинующіеся наказываются по принципу таліона. Такимъ путемъ искореняется зло и водворяется въ жизни людей порядокъ, гармонія—въ смыслѣ душевнаго равновѣсія для отдѣльныхъ индивидуумовъ и мирнаго, дружескаго общенія ихъ между собою.

Идея гармоніи проникаетъ собою всю философскую систему пифагорейцевъ. Самое понятіе о числѣ они отождествляютъ съ понятіемъ о гармоніи, такъ какъ число, по ихъ ученію, состоитъ изъ элементовъ (четъ и нечетъ, неопредѣленное, неограниченное и опредѣляющее, ограничивающее и т. д.), которые гармонически между собою сочетаются. Вещи видимаго міра, являясь воплощеніемъ чиселъ, также содержатъ въ себѣ противоположные элементы. „Всякое существо, говоритъ Филолай, состоитъ вмѣстѣ и изъ ограничивающаго, и изъ неограниченнаго и міръ и все въ немъ содержимое образованы именно такимъ образомъ". Эти элементы соединяются между собою въ гармоническія комбинаціи; примѣромъ можетъ служить сочетаніе звуковъ въ музыкальныхъ аккордахъ. По-

добная гармонія должна осуществляться, какъ сказано, и въ человѣческихъ отношеніяхъ.

Такова въ общихъ чертахъ пифагорейская философія. Теоретическая ея несостоятельность очевидна съ перваго взгляда. Числа не могутъ быть ни субстанціей, ни формой, ни первообразомъ вещей, потому что счисленіе есть ничто иное какъ особый родъ дѣятельности нашего ума; числа существуютъ дотолѣ, доколѣ мы считаемъ; когда мы не считаемъ—нѣтъ и чиселъ. Всякій предметъ есть единица, но только при условіи, *если* мы начнемъ данные предметы считать. А разъ падаетъ ученіе пифагорейцевъ о числахъ, какъ сущности вещей, то и всѣ дальнѣйшія построенія являются произвольными и ни на чемъ не основанными.

Но для насъ интересны слѣдующія характерныя черты этой философіи. Во первыхъ, въ этической теоріи пифагорейцевъ, основывающей различіе добра и зла на коренящемся въ самой сущности вещей отличіи началъ четнаго и нечетнаго, мы не можемъ не видѣть зародышъ теоріи естественнаго права (Филолай говорилъ, что числовыя отношенія существуютъ *φύσει καὶ οὐ νόμῳ*).

Во вторыхъ, ученіе о добродѣтели, какъ о разсчетѣ, взвѣшиваніи результатовъ—скрываетъ въ себѣ задатки утилитарной морали, именно той формы, которую она приняла въ Бентамовой прикладной арифметикѣ.

Пифагоръ осуществилъ на практикѣ свою идею государственнаго устройства; онъ основалъ религіозно-философско-политическое общество или союзъ и захватилъ въ свои руки государственную власть въ городѣ Кротонѣ въ Великой Греціи. Устройство этому своему государству Пифагоръ далъ ари-

стократическое и проводилъ въ немъ политику нравственнаго воспитанія гражданъ въ цѣляхъ созданія гармонически-организованнаго общенія ихъ между собою. Результаты его дѣятельности были весьма благотворны; въ другихъ городахъ также появились пифагорейскіе союзы; прекратились постоянныя войны и междоусобія, которыя Пифагоръ засталъ въ колоніяхъ Великой Греціи, прибывъ въ Италію изъ Самоса, и настала пора мирнаго преуспѣянія и процвѣтанія. Но къ концу жизни Пифагора демократическіе элементы населенія взяли перевѣсъ, пифагорейскій союзъ лишился власти и самъ Пифагоръ выселился изъ Кротона. Въ другихъ городахъ Великой Греціи пифагорейскіе союзы просуществовали еще около ста лѣтъ послѣ его смерти.

Наиболѣе знаменитые пифагорейцы—Филолай и Клиній Тарентскій (V в. до Р. Хр.); затѣмъ Эвритъ и Архитъ Тарентскій (V—IV в. до Р. Хр.); послѣдніе же пифагорейцы жили въ Греціи во времена первыхъ перипатетиковъ, непосредственныхъ учениковъ Аристотеля, т. е. въ концѣ III и въ началѣ II вѣка до Р. Хр.

Элейская школа.

Въ VI вѣкѣ до Р. Хр., почти одновременно съ пифагорейской школой, въ Великой же Греціи, возникла школа элейская, получившая свое названіе отъ города Элеи, гдѣ жилъ основатель этой школы Ксенофанъ и его ближайшіе послѣдователи.

Ксенофанъ (VII—VI в. до Р. Хр.) былъ рапсодъ, т. е. слѣдовательно скорѣе поэтъ, чѣмъ философъ. Тѣмъ не менѣе онъ по справедливости считается основателемъ элейской

философской школы, такъ какъ впервые высказалъ основную мысль элейской философіи—сущее едино и неподвижно—развитую и систематически разработанную впослѣдствіи ученикомъ его Парменидомъ и ученикомъ Парменида Зенономъ.

Ксенофана не удовлетворялъ греческій политеизмъ съ его антропоморфическими представленіями о богахъ. Не слѣдуетъ думать, говоритъ онъ, что боги подобно людямъ родятся, что они имѣютъ человѣческія чувства, голосъ и наружность. Если бы животныя имѣли руки и могли дѣлать то же, что дѣлаютъ люди, то они изобразили бы боговъ въ формахъ, подобныхъ своимъ собственнымъ. Еще болѣе возмущается онъ дѣяніями, которыя приписывались греками богамъ. По Гомеру и Гезіоду боги совершаютъ такія вещи, какъ напримѣръ воровство, обманы, прелюбодѣянія, которыя среди людей считаются *преступленіями* (*ἀθεμίστια ἔργα*).

Существуетъ, училъ Ксенофанъ, единый богъ, величайшій всѣхъ боговъ и людей, ни тѣломъ, ни умомъ не похожій на людей. Онъ весь видитъ, весь слышитъ, весь понимаетъ и все движетъ безъ труда силою ума. Онъ всегда въ одномъ положеніи, недвижимъ, не перемѣняетъ мѣста.

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὔτε νόημα.
Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ᾽ἀκούει.
Ἀλλ᾽ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.
Αἰεὶ δ᾽ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ.

Въ изложенныхъ разсужденіяхъ Ксенофанъ высказалъ въ поэтической и неразработанной формѣ тѣ положенія, кото-

рыя были развиты и философски обоснованы его послѣдователями. Онъ представляетъ себѣ Бога единымъ, неизмѣннымъ, неподвижнымъ цѣлымъ, но въ то же время говоритъ, что онъ движетъ весь міръ. Пантеизмъ Гераклита переходитъ, такимъ образомъ, въ монотеизмъ, а теорія элейской школы о неподвижности сущаго—только слегка намѣчена.

Парменидъ (VI—V в. до Р. Хр.) развилъ Ксенофановы основныя мысли въ законченную философскую систему. Онъ училъ, что существующее едино и все—*ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν* —иначе сказать, міръ представляетъ собою единое цѣлое, безначальное, безконечное, наполняющее собою всю вселенную. Въ этомъ смыслѣ Парменидъ говорилъ, что существующее существуетъ, а не существующее не существуетъ (*ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ εἶναι*); онъ не признавалъ возможности существованія пустоты, пустого пространства, въ которомъ какъ бы помѣщаются вещи видимаго міра; пустота, пустое пространство не существуетъ и не можетъ существовать, потому что оно —ничто.

Но разъ небытія нѣтъ и сущее наполняетъ собою вселенную безъ промежутковъ, то ясно, что движеніе невозможно; поэтому Парменидъ призналъ, что существующее не только едино, вѣчно и безконечно, но и неподвижно; ...бытіе не родится и не уничтожается, оно есть однородное цѣлое, неподвижное и безпредѣльное:

.... ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.

Зенонъ (V в. до Р. Хр.), называемый Зенономъ Элейскимъ въ отличіе отъ Зенона Киттійскаго, основателя стоиче-

ской философской школы, исповѣдывалъ то же ученіе, что и Парменидъ, но старался обставить его философскими доказательствами.

Существующее едино и неподвижно; множественность и подвижность предметовъ видимаго міра—обманчива; на самомъ дѣлѣ движенія нѣтъ и оно не можетъ существовать; если мы допустимъ, что существуетъ движеніе, и станемъ анализировать это явленіе, то придемъ къ противорѣчіямъ, къ нелѣпости. Зенонъ приводитъ въ подтвержденіе своей мысли извѣстныя три доказательства невозможности движенія.

Первое доказательство. Движеніе невозможно—потомучто прежде чѣмъ пройти извѣстное разстояніе, мы должны пройти половину его; прежде чѣмъ пройти эту половину, мы должны пройти половину ея и такъ далѣе до безконечности; слѣдовательно мы никогда не пройдемъ это разстояніе.

Второе доказательство. Быстроногій Ахиллесъ никогда не догонитъ черепаху—потомучто пока Ахиллесъ пробѣжитъ разстояніе, первоначально отдѣляющее его отъ черепахи, послѣдняя успѣетъ уйти впередъ и Ахиллесъ будетъ отъ нея вновь отдѣленъ нѣкоторымъ разстояніемъ, хотя и меньшимъ первоначальнаго; когда Ахиллесъ пройдетъ и это разстояніе, черепаха вновь уйдетъ впередъ и такъ далѣе; слѣдовательно Ахиллесъ всегда будетъ отдѣленъ отъ черепахи нѣкоторымъ разстояніемъ.

Третье доказательство. Летящая стрѣла неподвижна—потомучто въ каждый данный моментъ она находится въ какомъ нибудь мѣстѣ, пребываетъ въ немъ, т. е. не движется; если же она въ каждое данное мгновеніе не движется, то слѣдовательно она не движется и въ теченіи всего полета.

Эти доводы Зенона совершенно неубѣдительны и основываются на ошибочныхъ предположеніяхъ.

Первое и второе доказательства основаны на смѣшеніи понятія о безконечной дѣлимости времени съ понятіемъ о безконечной его продолжительности. Если мы даже признаемъ время безконечно дѣлимымъ, то это вовсе не значитъ, что каждый промежутокъ безконечно-дѣлимаго времени—тянется безконечно долго; а только при послѣднемъ предположеніи можно утверждать, будто мы *никогда* не пройдемъ данное пространство, будто *всегда* Ахиллесъ будетъ отдѣленъ отъ черепахи нѣкоторымъ разстояніемъ.

Третье доказательство основывается на нелѣпомъ утвержденіи, что движущееся тѣло въ *отдѣльные моменты* движенія находится въ покоѣ. Движущееся тѣло въ каждый моментъ находится въ движеніи, движеніе непрерывно. Утвержденіе, будто движеніе слагается изъ моментовъ покоя—такъ же нелѣпо, какъ нелѣпа увѣренность, будто линія состоитъ изъ точекъ. Если мы станемъ мысленно дѣлить движеніе стрѣлы до безконечности, то все таки въ результатѣ не получимъ состояніе покоя, совершенно также, какъ дѣля до безконечности линію—мы не получимъ точку; получить точку путемъ дѣленія линіи можно было бы лишь при условіи—закончить безконечное дѣленіе, т. е. при самопротиворѣчивомъ предположеніи.

Сказанное не лишаетъ однако философіи элейцевъ огромнаго значенія, о которомъ мы скажемъ ниже, при разборѣ философіи новой іонійской школы.

Этическія ученія элейцевъ намъ неизвѣстны. Весьма вѣроятно, что по самой сущности своихъ философскихъ воззрѣній они чужды были практическихъ задачъ, пренебрежительно относясь къ „кажущемуся“ разнообразію жизненныхъ отношеній и не интересуясь ихъ объясненіемъ.

Новая іонійская школа.

Въ противоположность элейцамъ философы новой іонійской школы утверждали, что бытіе множественно, что оно непрерывно движется, измѣняется; употребляя терминъ гегелевской философіи, можно сказать, что по мнѣнію новой іонійской школы—бытіе есть становленіе.

Гераклитъ (VI—V в. до Р. Хр.) съ особенной живостью выставляетъ на видъ эту постоянную измѣнчивость, это непрерывное движеніе, которому нѣтъ ни начала, ни конца—міръ не былъ созданъ ни богами, ни человѣкомъ, онъ всегда былъ, есть и будетъ... Все измѣняется, все течетъ, не останавливаясь—*πάντα ῥεῖ οὐδὲν μένει;* все непрестанно превращается въ свою противоположность — живое умираетъ, но изъ мертваго вновь родится живое; лѣто и зима, день и ночь, трудъ и отдыхъ смѣняютъ другъ друга. Жизнь есть движеніе, въ которомъ крайности сходятся и противоположности, взаимно превращаясь одна въ другую—отождествляются; „все есть само себѣ противоположное". Жизнь есть борьба, война—*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεύς*—но изъ этой борьбы противоположностей возникаетъ гармонія, изъ неравенства равенство, изъ множественнаго единое.

Этотъ міровой порядокъ, эту гармонію противоположностей Гераклитъ называетъ божествомъ, разумомъ, душою, эфиромъ, огнемъ, который непрестанно разгарается и потухаетъ, все одушевляя, все проникая, всему сообщая движеніе жизни (*Κόσμον τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν· ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται, πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ*).

И человѣкъ причастенъ этому міровому разуму, этому огненному жизненному началу; вдыхая божественный эфиръ, мы одушевляемся разумнымъ сознаніемъ; въ насъ живетъ частица божественнаго разума, мы способны постигать истину, хотя и не въ совершенствѣ—потомучто полное познаніе истины, совершенное знаніе свойственно лишь міровому разуму, какъ цѣлому, а не отдѣльнымъ индивидуумамъ, лишь въ малой мѣрѣ причастнымъ божественной разумности.

Считая самый разумъ нашъ столь несовершеннымъ, Гераклитъ еще менѣе довѣрія питалъ къ внѣшнимъ чувствамъ, признавая ихъ безусловно обманчивыми и порицая людей, живущихъ изо дня въ день, не размышляя: они родятся для того чтобы умереть и оставить послѣ себя дѣтей, которымъ также предстоитъ умереть. Человѣкъ долженъ презирать такую жизнь, стремясь познавать вещи разумомъ и разумомъ же направляя свое поведеніе. Такъ изъ общефилософскихъ воззрѣній Гералита развивается его этическая система.

Разумомъ человѣкъ возвышается надъ низменными побужденіями обманчивыхъ внѣшнихъ чувствъ. Индивидуальный разумъ, какъ часть разума мірового, постигаетъ—хотя и не въ совершенствѣ—тотъ порядокъ, ту гармонію, которая царствуетъ въ мірѣ. Человѣку становится яснымъ, что онъ есть лишь частица мірозданія, что онъ подчиненъ всеобщему закону непрестаннаго измѣненія, борьбы и примиренія противоположностей.

Когда человѣкъ подчиняется порядку, царствующему въ мірѣ—онъ счастливъ, онъ чувствуетъ себя исполняющимъ свое назначеніе. Но если онъ позволитъ себѣ возмутиться противъ подчиненія цѣлому, вздумаетъ смотрѣть на себя какъ на нѣ-

что пребывающее, станетъ слишкомъ рѣзко проявлять свою индивидуальность—такое преступленіе границъ, начертанныхъ самою природой, будетъ возстановлено вѣчными силами природы (которыхъ Гераклитъ олицетворяетъ въ образѣ Эриннiй —если бы солнце сошло съ пути, говоритъ онъ, то Эринніи вновь направили бы его) и человѣкъ страданіями искупитъ такую заносчивость и своеволіе.

Какъ нельзя не повиноваться міровому, божественному закону, такъ же точно слѣдуетъ повиноваться законамъ государственнымъ, потомучто человѣческіе законы истекаютъ изъ этого божественнаго закона, приводя всѣ противоположныя человѣческія сремленія къ единству и гармоніи, водворяя миръ и порядокъ.

Люди должны дорожить законами своего государства такъ же, какъ стѣнами, охраняющими города отъ враговъ. Граждане обязаны безпрекословно повиноваться законамъ, не проявляя высокомѣрія, которое заставляетъ людей *свое* разумѣніе ставить выше общаго правила или закона; неповинующіеся законамъ подвергаются наказаніямъ, которыя являются средствомъ охраненія общественнаго порядка, возстановленія нарушенной правды; „люди не знали бы правды даже и по имени, еслибы не было наказаній"; „высокомѣріе должно тушить даже скорѣе, нежели тушатъ пожаръ," говорилъ Гераклитъ (*ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν*).

Анаксагоръ (V в. до Р. Хр.; 500—428 г.г.), подобно Гераклиту, училъ о множественности бытія, но понималъ эту множественность не какъ измѣнчивость вещей, а какъ чрезвычайную сложность и разнообразіе составляющихъ ихъ частицъ, которыя сами неизмѣнны.

Первоначально существовалъ хаосъ; въ немъ были перемѣшаны всѣ вещества; и эта смѣсь была настолько полна, однородна, совершенна, что въ каждой малѣйшей частицѣ хаоса содержалось безчисленное количество родовъ сущаго. Эти малѣйшія частицы, однородныя по своему составу, Анаксагоръ называлъ сѣменами—*τὰ σπέρματα*; впослѣдствіи ихъ стали называть гомеомеріями—*αἱ ὁμοιομερείαι*, что значитъ „имѣющія одинаковый составъ". Эту первобытную смѣсь, хаосъ, Анаксагоръ представлялъ себѣ неподвижной, неодушевленной, безжизненной. Но кромѣ инертной матеріи онъ признавалъ существованіе независимаго отъ нея, вѣчнаго, все знающаго у м а. Этотъ умъ вывелъ хаосъ изъ состоянія покоя, сообщивъ ему круговращательное движеніе, которое постепенно стало распространяться во всѣ стороны отъ мѣста первоначальнаго возникновенія, какъ отъ центра, поддерживаясь въ своей интенсивности непрерывнымъ, непрекращающимся воздѣйствіемъ ума.

Подъ вліяніемъ описаннаго круговращательнаго движенія—въ гомеомеріяхъ, учитъ Анаксагоръ, выдѣлились роды сущаго и вступили между собою въ новыя соединенія по взаимному сходству. Прежде всего хаосъ раздѣлился на двѣ части: элементы холодные, плотные, влажные, темные—заняли середину и образовали воздухъ; элементы легкіе, сухіе, свѣтлые, горячіе—выдѣлились къ периферіи въ видѣ эфира. Въ центральной области произошла дальнѣйшая группировка элементовъ—изъ воздуха выдѣлилась вода, изъ воды земля. Отъ земли, вслѣдствіе круговращательнаго движенія, оторвались массы, которыя воспламенились въ эфирѣ и образовали свѣтила—солнце и звѣзды; луна же холодна и заимствуетъ свѣтъ отъ солнца.

Дальнѣйшая дифференціація элементовъ внутренней сферы привела къ образованію всѣхъ видимыхъ разнообразныхъ родовъ сущаго, изъ которыхъ слагаются всѣ одушевленные и неодушевленные предметы, именно различные металлы, дерево, кости, мясо и т. д.

Но такое раздѣленіе элементовъ не является полнымъ и окончательнымъ; разнородность состава гомеомерій сохранилась и доселѣ, но въ существующихъ родахъ вещества преобладаютъ нѣкоторые изъ элементовъ, напримѣръ въ мясѣ преобладаютъ элементы мясные, въ кости—костные и т. д., однако не отсутствуютъ и иные элементы. „Во всемъ есть части всего“, говорилъ Анаксагоръ; это доказывается, по его мнѣнію, напримѣръ тѣмъ обстоятельствомъ, что мы можемъ питаться однимъ хлѣбомъ; если бы въ хлѣбѣ не было элементовъ мяса, кости, крови и т. д.—мы не могли бы превращать его въ эти вещества въ своемъ тѣлѣ.

Этическими вопросами Анаксагоръ не интересовался, равно какъ чуждался занятій государственными дѣлами, предпочитая вести жизнь созерцательную.

Ученіе Анаксагора о міроустрояющемъ разумѣ оказало, какъ увидимъ ниже, огромное вліяніе на дальнѣйшее развитіе философскаго мышленія.

Но его объясненіе видимаго разнообразія вещей не могло никого удовлетворить, такъ какъ онъ въ сущности не давалъ никакого объясненія, предполагая это разнообразіе предсуществующимъ въ хаосѣ, утверждая, что матерія состоитъ изъ безчисленныхъ, различныхъ по качеству „родовъ сущаго“. Такой отвѣтъ не можетъ удовлетворить пытливый человѣческій умъ; люди на каждомъ шагу видятъ, какъ изъ простыхъ

вещей образуются сложныя, и потому неизбѣжно стремятся свести все разнообразіе видимаго міра къ какой нибудь единой, простѣйшей основѣ или причинѣ.

Воспринявъ идею Гераклита объ измѣняемости всего существующаго, о движеніи какъ источникѣ жизни, Анаксагоръ очевидно пожелалъ объяснить, какимъ образомъ совершаются эти постоянныя измѣненія—и думалъ найти такое объясненіе, предположивъ, что различіе вещей стихійно, а измѣняются лишь комбинаціи ихъ качественно-различныхъ элементовъ.

Тѣмъ же вопросомъ о происхожденіи качественнаго различія вещей и ихъ взаимной превращаемости занимался Эмпедоклъ, а затѣмъ такъ называемые атомисты новой іонійской школы, представителемъ которыхъ является Демокритъ. И тотъ и другіе стремились избѣжать Анаксагорова признанія различія вещей стихійнымъ.

Эмпедоклъ (V в. до Р. Хр; 496—432 г.г.) полагалъ, что существуетъ всего четыре элемента—огонь, воздухъ, вода и земля; ненависть, непріязнь разъединяетъ ихъ, любовь или дружба соединяетъ; изъ комбинацій этихъ элементовъ или, какъ ихъ называетъ Эмпедоклъ, корней *(τὰ ῥιζώματα τῶν πάντων)* и происходятъ всѣ извѣстныя намъ вещи видимаго міра, не исключая и одушевленныхъ существъ—животныхъ и людей.

Они появились сначала въ видѣ отдѣльныхъ, некомбинированныхъ частей—напримѣръ головы безъ шей, руки безъ плечъ, глаза безъ орбитъ. Затѣмъ подъ вліяніемъ игры случая эти части начали между собою комбинироваться—получились люди съ бычачьими головами, быки съ человѣческими головами, центавры и т. д. Но всѣ подобныя чудовищныя существа оказывались неспособными жить, питаться и раз-

множаться—и потому погибли. Когда же случайно образовались жизнеспособныя комбинаціи, то онѣ выживали и размножались.

Этическія воззрѣнія Эмпедокла намъ почти неизвѣстны; мы знаемъ лишь, что онъ требовалъ гуманнаго отношенія не только къ людямъ, но и къ животнымъ, запрещая проливать ихъ кровь, и даже къ растеніямъ—такъ какъ все въ мірѣ составлено изъ однихъ и тѣхъ же корней и всѣ существа, слѣдовательно, состоятъ между собою какъ бы въ родствѣ.

Атомисты не могли не видѣть, что сведеніе разнообразія существующихъ вещей къ четыремъ элементамъ или стихіямъ—ничуть не лучше признанія безконечнаго множества качественно различныхъ элементовъ; они искали абсолютнаго единства во всемъ сущемъ.

Левкиппъ (V в. до Р. Хр.) первый построилъ атомистическую гипотезу. Къ сожалѣнію мы съ достовѣрностью ничего не знаемъ о его воззрѣніяхъ. Подробное развитіе этой гипотезѣ далъ ученикъ Левкиппа Демокритъ, по сочиненіямъ котораго современные ученые съ ней и познакомились.

Демокритъ (V—VI в. до Р. Хр.; 460—370 г.г.), въ полную противоположность элейцамъ—училъ, что небытіе существуетъ, и понималъ это небытіе—*τὸ μὴ ὄν*—какъ пустое пространство. Небытіе, утверждалъ онъ, пусто (*κενόν*), рѣдко, неплотно (*μανόν*); бытіе же, сущее (*τὸ ὄν*) называлъ полнымъ (*πλῆρες*), массивнымъ (*στερεόν*), плотнымъ (*ναστόν*).

Это сущее, по современной терминологіи—матерію, онъ признавалъ состоящимъ изъ мельчайшихъ недѣлимыхъ частицъ—атомовъ (*ἡ ἄτομος*—подразумѣвая *ὀυσία*, или *τὸ ἄτομον*—подразумѣвая *σῶμα*), которые всѣ одинаковы по качеству и

различны по формѣ. Атомы движутся въ пустомъ пространствѣ, сталкиваются, смѣшиваются и изъ этого смѣшенія получаются предметы и явленія видимаго нами міра.

Никакой внѣшней движущей и организующей силы Демокритъ не признавалъ; движеніе присуще атомамъ какъ ихъ основное свойство; душа человѣка матеріальна, она состоитъ изъ мельчайшихъ, совершенно круглыхъ и гладкихъ атомовъ, благодаря чему легко проникаетъ въ тѣло и движетъ его.

Познаніе вещей внѣшняго міра, училъ Демокритъ, бываетъ двоякое—или посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, или разумомъ. Всѣ предметы отдѣляютъ отъ поверхности своей собственныя изображенія, которыя проникаютъ въ насъ черезъ поры въ органахъ нашихъ чувствъ, и мы такимъ путемъ получаемъ чувственныя воспріятія. Но такъ какъ предметы отдѣляютъ образы лишь съ своей поверхности, то въ этихъ образахъ предметы рисуются намъ весьма неточно, неясно, и чувственное познаніе является весьма несовершеннымъ, темнымъ.

Напротивъ, умомъ мы познаемъ вещи какъ онѣ есть, постигаемъ истину во всей полнотѣ.

Такъ какъ душа есть совершеннѣйшая, лучшая часть человѣка, то душевныя блага надо ставить выше тѣлесныхъ. Слѣдовательно счастіе состоитъ не въ удовлетвореніи чувственныхъ стремленій, а въ самоудовлетвореніи душевномъ, въ душевномъ спокойствіи.

Но это спокойствіе духа, это внутреннее самоудовлетвореніе Демокритъ понимаетъ не въ современномъ смыслѣ—какъ сознаніе исполненнаго долга—а въ узко-эгоистическомъ, какъ уклоненіе отъ всякихъ нравственныхъ обязанностей: человѣкъ не долженъ желать имѣть дѣтей, ни вообще семьи,

долженъ какъ можно менѣе заниматься государственными дѣлами—чтобы не нарушать своего душевнаго спокойствія.

Душевное спокойствіе, какъ конечная цѣль стремленій человѣка, является критеріемъ добра и зла. Нѣтъ ничего такого, что было бы хорошо или дурно само по себѣ; все хорошо или дурно въ зависимости отъ того, какое вліяніе оказываетъ на нашу душу; различіе между добромъ и зломъ сводится къ различію между душевнымъ равновѣсіемъ и его нарушеніемъ, т. е. между удовольствіемъ и страданіемъ (*οὖρος ξυμφορέων καὶ ἀξυμφορέων τέρψις καὶ ἀτερπίη*). Первымъ, главнымъ средствомъ для обезпеченія душевнаго равновѣсія является умѣренность, т. е. ограниченіе, обуздываніе своихъ чувственныхъ влеченій, разумный выборъ удовольствій и пользованіе ими безъ излишества, нарушающаго душевное равновѣсіе (*ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἱρέεσθαι χρεών*).

Но такъ какъ люди склонны къ неумѣренности и въ погонѣ за удовольствіями могутъ придти въ столкновеніе и вредить другъ другу, то вторымъ средствомъ къ охранѣ душевнаго спокойствія являются законы, которымъ люди должны повиноваться безпрекословно.

Для мудреца законы не нужны, даже излишни, потомучто стѣсняютъ его свободу; „отечество мудраго есть вселенная“. Но для массы, для большинства законы являются благодѣтельной силой, сдерживающей дурныя наклонности людей, и тѣмъ самымъ оберегающей ихъ отъ несчастій и страданій.

Этическое ученіе Демокрита является, такимъ образомъ, первою системой утилитарной морали. Что же касается общефилософскихъ воззрѣній, то всѣ философы новой іонійской школы съ полнымъ правомъ могутъ быть названы эволюціо-

нистами. Какъ ни примитивны ихъ построенія, какъ ни далеки они отъ дѣйствительности, тѣмъ не менѣе идея постепеннаго развитія высказана весьма ясно. А у Эмпедокла мы даже видимъ, правда въ грубой и нелѣпой формѣ, зачатки теоріи переживанія наиболѣе приспособленныхъ формъ.

Но еще болѣе глубокое философское значеніе имѣетъ доктрина іонійцевъ новой школы о небытіи и ихъ разногласіе съ представителями элейской школы.

Вопросъ этотъ до сихъ поръ не рѣшенъ и при современномъ состояніи человѣческихъ знаній—неразрѣшимъ.

Съ одной стороны, соглашаясь съ элейцами, мы не можемъ допустить существованіе пустого пространства, такъ какъ пустое пространство, пустота—есть ничто, небытіе; и слѣдовательно, допуская существованіе пустого пространства, мы выставляемъ самопротиворѣчивое положеніе, будто несуществующее существуетъ.

Но съ другой стороны мы соглашаемся съ іонійцами, что жизнь есть движеніе; сомнѣваться въ реальности движенія мы не можемъ, не сомнѣваясь въ своемъ собственномъ существованіи, такъ какъ движеніе на каждомъ шагу калѣчитъ, губитъ, уничтожаетъ насъ, дерзающихъ отрицать его реальность.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи намъ придется не разъ встрѣтиться съ попытками философовъ разобраться въ этомъ вопросѣ и мы убѣдимся, что всѣ попытки остались тщетными. Единственное заключеніе, къ которому мы можемъ и должны придти, состоитъ въ признаніи ограниченности нашего познанія, недопускающаго (пока) разрѣшенія подобныхъ проблемъ.

Сознаніе непримиримости двухъ взаимно противополож-

ныхъ доктринъ, элейской и іонійской, и невозможности сдѣлать между ними выборъ—привело къ сомнѣнію въ достовѣрности знанія, къ скептицизму, впервые выраженному въ міровоззрѣніи софистовъ.

Софисты.

Въ ученіяхъ большинства философовъ V вѣка до Р. Хр. заключались уже такіе элементы, дальнѣйшее развитіе которыхъ неминуемо должно было привести къ скептицизму; требовалось лишь извѣстное настроеніе; и какъ только подобное настроеніе возникло—эти элементы скептицизма сами собою сложились въ довольно законченную философскую систему отрицательнаго характера, такъ называемую софистическую философію.

Обыкновенно указываютъ на Гераклита, какъ на вдохновителя софистовъ, которые всецѣло примкнули къ его утвержденію, что не только внѣшнія чувства обманчивы, но и разумъ нашъ весьма несовершенъ, такъ какъ мы мало вдыхаемъ животворнаго эфира и тѣмъ лишь въ слабой степени пріобщаемся всезнающему міровому разуму.

Но не одинъ Гераклитъ оказалъ вліяніе на софистовъ; какъ только что сказано, многія другія философскія системы носили въ себѣ задатки скептицизма.

Демокритъ, признавая чувственныя наши воспріятія весьма несовершенными, дающими лишь слабое и невѣрное представленіе о вещахъ, полагалъ, что истинное знаніе доступно лишь уму, что умомъ мы постигаемъ сущность вещей. Однако умъ, духъ нашъ, онъ считалъ матеріальнымъ; слѣдователь-

но умственное познаніе есть также ничто иное какъ чувственное воспріятіе; гдѣ же гарантія его абсолютной достовѣрности?

Анаксагоръ, построивъ теорію происхожденія міра путемъ воздѣйствія ума на хаосъ, матерію—не выяснилъ понятіе объ умѣ ближайшимъ образомъ, не высказался, какой это умъ, чей, ка́къ онъ дѣйствуетъ, ка́къ мыслитъ—и тѣмъ открылъ возможность послѣдующимъ философамъ развить самыя разнообразныя и противорѣчивыя теоріи въ зависимости отъ различій въ опредѣленіи понятія о міровомъ разумѣ.

И вотъ софисты, развивая указанные скептическіе элементы различныхъ философскихъ системъ, выработали свое собственное міровоззрѣніе, въ общемъ и цѣломъ характеризующееся слѣдующими чертами.

Міровой умъ Анаксагора софисты понимали не какъ личный мыслящій разумъ, а какъ безличную, безсознательную силу, сообщающую движеніе матеріи. Мыслящій же разумъ является разумомъ отдѣльнаго человѣка, онъ всегда индивидуаленъ, субъективенъ.

Признавая, вслѣдъ за Гераклитомъ, что чувства наши обманчивы и разумъ несовершенъ, софисты не только выводили отсюда заключеніе о невозможности *познать* истину, но шли еще дальше и, опираясь на философію того же Гераклита, утверждали, что абсолютная, объективная истина вообще не существуетъ.

Все измѣняется, все течетъ, измѣняемся и мы сами; поэтому измѣнчивы, непостоянны наши представленія и наше отношеніе къ вещамъ—что̀ намъ пріятно сегодня, то завтра будетъ можетъ быть отвратительно; на различныхъ людей однѣ и тѣже вещи воздѣйствуютъ различно; тотъ же самый

вѣтеръ, говоритъ Протагоръ, который одному человѣку кажется теплымъ, для другого является прохладнымъ.

Но разъ мы не можемъ познать истину и даже утверждаемъ, что она не существуетъ—мы должны признать за истинное то, что таковымъ кажется отдѣльному человѣку; субъективный человѣческій умъ становится критеріемъ истины. Эту мысль софисты выразили въ извѣстномъ изреченіи: „человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей.“

Эту точку зрѣнія они всецѣло приложили и къ области этики. Если абсолютная истина не существуетъ, то не существуетъ и абсолютныхъ, безусловныхъ требованій нравственности; критеріумъ добраго и злаго, нравственнаго и безнравственнаго основывается на субъективномъ сознаніи человѣка; то хорошо, то нравственно, что человѣкъ признаетъ таковымъ.

Софисты первоначально были учителями краснорѣчія. Это была очень распространенная профессія, такъ какъ греку тѣхъ временъ нужно было умѣть говорить. Послѣ побѣды надъ персами наступила эпоха разцвѣта греческой жизни; демократическій образъ правленія давалъ возможность каждому принимать участіе въ государственныхъ дѣлахъ—но для этого надо было быть въ состояніи вести рѣчь въ народномъ собраніи. Кромѣ того, у грековъ было въ обычаѣ, чтобы военачальники передъ сраженіемъ воодушевляли воиновъ рѣчью; наконецъ, въ древней Греціи не существовало судебное представительство—никто не могъ поручить другому вести свое дѣло въ судѣ, а долженъ былъ самъ отстаивать свои права. И вотъ скептицизмъ софистовъ сослужилъ имъ большую службу въ ихъ профессіи учителей краснорѣчія; онъ позволялъ

имъ становиться на любую точку зрѣнія, помогалъ найтись во всякомъ спорѣ и выйти побѣдителемъ во что бы то ни стало.

Постепенно изъ этого практическаго направленія выработалось теоретическое философское міросозерцаніе софистовъ, которое въ вышеизложенныхъ главныхъ чертахъ было обще имъ всѣмъ безъ исключенія. Но на единообразномъ фонѣ такого общаго всѣмъ софистамъ міросозерцанія рельефно выступаютъ два существенно несходныя между собою направленія, отличаясь различнымъ приложеніемъ основной софистической точки зрѣнія къ ученію о законѣ и государствѣ.

Софисты перваго направленія, послѣдователи Протагора, отличались бо́льшею умѣренностью въ развитіи отрицательныхъ, разрушающихъ сторонъ своей теоріи. Софисты второго направленія, представителемъ котораго является Горгій, напротивъ доводятъ разрушительную работу мысли до послѣднихъ предѣловъ, до крайности.

Протагоръ (V в. до Р. Хр.), признавая мѣриломъ всѣхъ вещей человѣка, требовалъ тѣмъ не менѣе, чтобы люди подчинялись законамъ государства, такъ какъ государство есть „большой человѣкъ" и слѣдовательно мѣрило вещей, устанавливающій, что́ должно считать правымъ и справедливымъ и что́ нѣтъ.

Въ этомъ разсужденіи Протагора мы видимъ зачатки двухъ крупныхъ современныхъ направленій—органической теоріи государства и исторической школы права.

Отрицая существованіе объективной правды и справедливости, признавая праведнымъ и справедливымъ то, что установлено законами государства, Протагоръ и его послѣдователи признавали такимъ образомъ только положительное право,

а идею права естественнаго отвергли, какъ ложную; они должны быть поэтому названы предшественниками исторической школы права, *первыми* по времени юристами этой школы, такъ какъ до нихъ никто прямо не отрицалъ существованіе естественнаго права.

Называя софистовъ Протагорова направленія предшественниками исторической школы права, мы не можемъ не упомянуть, въ качествѣ таковаго же предшественника, объ афинскомъ законодателѣ Солонѣ (VII—VI в. до Р. Хр.), который вскользь и мимоходомъ высказалъ мысль о зависимости содержанія законовъ отъ условій жизни людей. Когда его спросили, далъ ли онъ афинянамъ наилучшіе законы, онъ отвѣчалъ—„самые лучшіе, какіе только *можно было* дать имъ".

Любопытно еще слѣдующее обстоятельство. Казалось бы, что Гераклитъ съ его философіей становленія долженъ былъ бы высказать воззрѣнія исторической школы. Если все течетъ, все непрерывно измѣняется, то измѣняются и человѣческіе законы, и самыя понятія о правдѣ и справедливости. Однако онъ, какъ мы видѣли, высказался въ противоположномъ смыслѣ, утверждая, что въ человѣческихъ обществахъ долженъ владычествовать единый божескій законъ; первыми предшественниками теоріи естественнаго права являются такимъ образомъ Пифагоръ и Гераклитъ, а софисты—первыми противниками этой теоріи.

Горгій (V—IV в. до Р. Хр.; 415—), представитель софистовъ другого направленія, былъ чуждъ признанію государства „большимъ человѣкомъ". Мѣриломъ всѣхъ вещей, критеріемъ праведнаго и справедливаго является у него исключительно индивидуумъ. Законы поэтому онъ считалъ ак-

тами произвола и насилія и отрицалъ необходимость повиновенія имъ. Отвергая законы государства, Горгій не признавалъ и естественнаго права, говоря, что нѣтъ ничего по природѣ праведнаго или постыднаго.

Гиппій (V—IV в. до Р. Хр.) нѣсколько смягчаетъ анархизмъ Горгія. Онъ отрицалъ обязательность законовъ государства, говоря, что ихъ издаютъ сильные для своихъ выгодъ; но въ то же время признавалъ существованіе законовъ природы, данныхъ людямъ богами. Это законы неписанные, они прирождены людямъ, вѣчны и неизмѣнны; имъ должно повиноватся, нарушеніе ихъ наказывается богами.

Нельзя не замѣтить, что такое признаніе естественнаго права совершенно противорѣчитъ основамъ софистической философіи, такъ какъ допускаетъ прирожденное знаніе, прирожденныя стремленія, какъ нѣчто неизмѣнное, абсолютное.

Перечисленные софисты, софисты перваго поколѣнія, еще заслуживаютъ названія философовъ. Но въ слѣдующей генераціи софистика выродилась въ практическое умѣнье говорить объ всемъ за и противъ и этимъ путемъ хорошо устраивать свои дѣла. Сообразно такимъ стремленіямъ софисты доводили до крайности анархическія теоріи Горгія.

Напримѣръ Полъ говоритъ, что люди порицаютъ дурные поступки только тогда, когда лично терпятъ отъ несправедливости или когда злое дѣяніе ничтожно, не принесетъ осязательной, ощутильной выгоды совершившему; но когда кто либо преступаетъ всякую мѣру беззаконности и несправедливости—его называютъ счастливѣйшимъ человѣкомъ.

Калликлъ считалъ правила нравственности пустымъ

предразсудкомъ. Въ этомъ же духѣ высказывались Критій (одинъ изъ тридцати афинскихъ тиранновъ), Ликофронъ и другіе.

Проповѣдуя такія воззрѣнія, софисты по справедливости заслужили репутацію развратителей народа, подготовившихъ гибель греческихъ государствъ. Но не слѣдуетъ въ ихъ дѣятельности, въ ихъ пропагандѣ, видѣть только вредъ, приписывать имъ исключительно отрицательную роль. Они имѣютъ несомнѣнныя положительныя заслуги въ области философіи и сыграли крупную роль въ исторіи культурнаго развитія человѣчества.

Прежде всего, въ качествѣ заслуги софистовъ слѣдуетъ отмѣтить то обстоятельство, что они были первыми энциклопедистами. Преподавая искусство краснорѣчія, они должны были сообщать своимъ ученикамъ умѣнье говорить на всякіе случаи жизни и потому сами должны были быть разносторонне образованными людьми. Софисты являлись поэтому первыми представителями обобщеннаго знанія.

Вторая, еще болѣе серьезная, заслуга софистовъ состоитъ въ обращеніи къ изученію человѣка. До софистовъ философы, какъ мы видѣли, все свое вниманіе сосредоточивали на внѣшнемъ мірѣ, изслѣдовали природу вещей, происхожденіе міра и сущность мірового процесса. Софисты своей философіей отрицанія обратили философовъ къ опредѣленію границъ познавательной способности человѣка и къ изученію его внутренняго міра, подготовивъ почву для дальнѣйшихъ успѣховъ философіи.

Третья заслуга софистовъ состоитъ въ томъ, что они были первыми борцами за эмансипацію личности. Индивиду-

умъ въ древне-греческихъ государствахъ былъ совершенно поглощенъ обществомъ; человѣкъ имѣлъ значеніе только какъ членъ государственнаго союза. Какъ ни грубъ былъ протестъ софистовъ противъ такого порядка вещей—въ основѣ, въ существѣ дѣла они были правы, такъ какъ требовали признанія необходимости „самоопредѣленія человѣка, отвергнувъ то наивное, безотчетное и пассивное повиновеніе существующимъ правамъ и обычаямъ, законамъ и учрежденіямъ своей страны, въ которомъ (повиновеніи) до нихъ полагалась вся нравственность; софисты возбудили спавшую мысль человѣка, которая потребовала отъ истинной нравственности, чтобы она прошла черезъ человѣческое сознаніе и чтобы въ ней человѣкъ нашелъ свою истинную свободу вмѣсто прежняго рабства“ [1]).

Сократъ.

Противъ крайностей субъективизма, которыя привели софистовъ къ окончательной анархіи мысли и къ проповѣди полнѣйшей нравственной распущенности, неминуемо должна была возникнуть реакція.

Потребность противопоставить что нибудь грозящему разложенію общества высказывалась главнымъ образомъ въ Афинахъ въ формѣ разнообразныхъ пожеланій и культурныхъ программъ. Многіе предлагали реформы по образцу спартанскаго государственнаго устройства, которое—по мѣткому выраженію Гильденбранда—стояло непоколебимо какъ скала среди бурно волнующагося моря демократіи и софистики. Эта программа не могла, конечно, имѣть успѣха, такъ какъ мечтала

[1]) Рѣдкинъ, Изъ лекцій Исторіи философіи права, II, стр. 375—376.

перенести цѣликомъ въ Афины государственное устройство, развившееся при совершенно иныхъ условіяхъ жизни у дорійскаго племени, характеръ котораго кореннымъ образомъ отличался отъ характера іонійцевъ.

Другіе проповѣдывали возвращеніе къ древнимъ эллинскимъ добродѣтелямъ, требовавшимъ полнаго и безусловнаго подчиненія личности государству. Но и эти стремленія были не менѣе утопичны, чѣмъ увлеченіе такъ называемыхъ лакомановъ спартанскимъ устройствомъ. Возвращеніе къ прошлому было немыслимо; эмансипація личности уже совершилась и надо было найти въ самомъ индивидуумѣ такія побужденія, которыя заставили бы его отвратиться отъ софистовъ; взамѣнъ дурной ихъ философіи надо было создать лучшую, которая привлекла бы къ себѣ колеблющіеся умы и направила бы ихъ на путь индивидуальнаго нравственнаго совершенствованія и общественнаго служенія. Это было исполнено Сократомъ.

Сократъ (V в. до Р. Хр.; 469 — 399 г.г.), также какъ и софисты — и безъ сомнѣнія въ значительной мѣрѣ благодаря софистамъ—сдѣлалъ человѣка центральнымъ объектомъ своихъ изслѣдованій; но разсматривалъ онъ человѣка, въ полную противоположность софистамъ, не какъ чувственное, грубо эгоистическое, а какъ разумное существо. Въ этомъ его первая, огромная философская заслуга.

Вторая, не меньшая, заслуга Сократа состоитъ въ стремленіи подчинить философское мышленіе извѣстнымъ правиламъ, ввести въ него опредѣленные методологическое пріемы. Сократъ былъ первымъ философомъ, сознавшимъ важность урегулированія, нормированія человѣческаго мышленія. Ни самый процессъ мышленія, ни способъ его выраженія на сло-

вахъ, не отличались въ тѣ времена точностью. „Идеи людей говорящихъ и внимающихъ, творческихъ умовъ и воспріимчивой массы—группировались скорѣе подъ вліяніемъ волненія чувствъ, поэтическаго и риторическаго разсказа или описанія, нежели вслѣдствіе методическаго обобщенія, научнаго отвлеченія и на основаніи индуктивныхъ или дедуктивныхъ доказательствъ". Люди не умѣли даже словамъ давать правильнаго значенія и предпочитали „вольно льющійся потокъ неопредѣленныхъ рѣчей, уносящій въ своемъ теченіи пеструю смѣсь разнородныхъ значеній" [1]).

Методологія Сократа характеризуется введеніемъ опредѣленія понятій и примѣненіемъ индуктивныхъ умозаключеній. Опредѣленіе понятій было очень важнымъ шагомъ впередъ; пока не будетъ точно выяснена терминологія, мы не можемъ надѣяться достигнуть сколько нибудь прочныхъ результатовъ въ философскихъ изслѣдованіяхъ; съ этого требованія надо было начать философскую методологію—Сократъ такъ и сдѣлалъ. Но давая опредѣленія понятій, онъ полагалъ, что опредѣляетъ самую сущность вещей. Въ этомъ отношеніи онъ впалъ въ ошибку, объясняемую общефилософскими его воззрѣніями, какъ это будетъ выяснено ниже.

Менѣе существеннымъ нововведеніемъ была Сократова индукція, такъ какъ этотъ пріемъ умозаключенія отъ частнаго къ общему практиковалъ онъ въ самой несовершенной формѣ—именно въ формѣ сужденія по аналогіи. Для легчайшаго убѣжденія своихъ слушателей Сократъ всегда сравнивалъ изслѣдуемое съ чѣмъ нибудь обыденнымъ, общеизвѣстнымъ,

---

[1]) Льюисъ, Исторія философіи; русск. пер. 1865 года. стр. 150.

и отъ общепринятыхъ истинъ дѣлалъ заключенiе относительно того предмета, о которомъ велъ бесѣду.

Напримѣръ въ разговорѣ съ Никомахидомъ Сократъ дѣлаетъ заключенiе о качествахъ, необходимыхъ полководцу, сравнивая его то съ пастухомъ, то съ хормейстеромъ; въ бесѣдѣ съ Эвтидемомъ Красивымъ строитъ свое разсужденiе о государственныхъ людяхъ, проводя аналогiю съ музыкантами, наѣздниками и т. п. Въ томъ же разговорѣ Сократъ, между прочимъ, спрашиваетъ своего собесѣдника: „Не кажется ли тебѣ, что справедливость есть такое же знанiе, такая же наука, какъ и грамматика? *(Δοκεῖ δέ σοι μάθησιο καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου εἶναι, ὥσπερ τῶν γραμμάτων;)* Конечно. Но кого же ты считаешь лучше знающимъ грамматику?“ продолжаетъ свои разспросы Сократъ и въ концѣ концовъ приводитъ собесѣдника къ желаемому выводу.

Обращаясь отъ формы Сократовой философiи къ ея содержанiю, мы прежде всего замѣчаемъ, что изслѣдованiя свои онъ ограничилъ исключительно областью ученiя о нравственности. Онъ совершенно соглашался съ общепринятымъ во всѣхъ тогдашнихъ философскихъ школахъ (элейцы, Гераклитъ, атомисты) воззрѣнiемъ, что внѣшнiй мiръ для насъ непознаваемъ вслѣдствiе обманчивости нашихъ чувствъ. Извѣстный афоризмъ Сократа—„я знаю, что ничего не знаю“—слѣдуетъ толковать именно въ смыслѣ признанiя невозможности познать сущность вещей внѣшняго мiра. Считая природу непознаваемой, Сократъ и не занимался ея изученiемъ и предметомъ своихъ изслѣдованiй избралъ внутреннiй, душевный мiръ человѣка.

Къ этому его побуждала увѣренность въ способности

ума познавать истину, такъ какъ умъ нашъ по его мнѣнію есть отраженіе царствующаго въ мірѣ божественнаго ума.

Видя какое нибудь художественное произведеніе, мы заключаемъ, говоритъ Сократъ, объ искусствѣ того, кѣмъ оно создано. А такъ какъ міръ, въ которомъ мы живемъ, на каждомъ шагу являетъ намъ примѣры цѣлесообразности и стройности, приводящіе насъ въ изумленіе, то мы неизбѣжно должны признать, что міръ созданъ и управляется личнымъ, всесовершеннымъ существомъ—богомъ.

Одновременно съ этимъ мы замѣчаемъ, что душа наша управляетъ тѣломъ подобно тому, какъ богъ правитъ міромъ, и выводимъ отсюда заключеніе, что душа наша богоподобна и разумъ естъ данная намъ свыше способность познавать истину.

Какъ выше было сказано, Сократъ сходенъ съ софистами въ томъ отношеніи, что обратилъ свою философію исключительно къ изученію человѣка; это сходство съ софистами идетъ еще далѣе—Сократъ, какъ и софисты, призналъ критеріумомъ истины умъ человѣческій, но съ тою существенной разницей, что софисты считали такимъ критеріемъ умъ индивидуальный, а Сократъ—умъ человѣческій вообще.

Сократъ замѣтилъ, что познаваемое охватывается мышленіемъ гораздо шире, чѣмъ чувственнымъ воспріятіемъ. Если мы созерцаемъ какой нибудь предметъ, напримѣръ столъ, то познаемъ только этотъ столъ, если мы чувствуемъ боль, то познаемъ только эту боль; но если мы думаемъ о столѣ вообще или о боли вообще, то мысль наша охватываетъ сразу огромное множество столовъ, всѣ столы, равно какъ и всякую боль. При этомъ Сократъ обратилъ вниманіе на близкое сходство, даже тождественность понятій у всѣхъ людей; ког-

да мы говоримъ „столъ“, „боль“, „ложь“—всякій знаетъ, что это такое. Эти свойства понятій—ихъ всеобщность и кажущаяся тождественность у всѣхъ людей—внушили Сократу убѣжденіе, что путемъ всеобщихъ понятій мы познаемъ истину.

Умъ нашъ, полагалъ Сократъ, одаренъ способностью образовать общія понятія, которыя соотвѣтствуютъ истинной сущности вещей; надо только умѣть помочь ему въ этомъ; въ такомъ смыслѣ и назвалъ Сократъ свое діалектическое искусство меѳвтикой, родовспомогательнымъ искусствомъ.

Найдя въ всеобщихъ понятіяхъ, въ общечеловѣческомъ мышленіи критерій истины, Сократъ естественно долженъ былъ придавать преувеличенное значеніе мыслительной способности человѣка и считалъ умъ такою силой, которой ничто не можетъ въ человѣкѣ противостоять; чтобы быть добродѣтельнымъ, полагалъ онъ, достаточно знать—что̀ такое добродѣтель, составить себѣ о ней понятіе; поэтому онъ говорилъ, что „добродѣтель есть знаніе.“

Отождествляя добродѣтель съ знаніемъ, Сократъ долженъ былъ конечно задаться вопросомъ—знаніе *чего*? И отвѣчая—*знаніе хорошаго, прекраснаго, добраго*—не могъ избѣжать изслѣдованія, что̀ мы должны считать добрымъ, хорошимъ, прекраснымъ.

Въ этомъ изслѣдованіи онъ является намъ несомнѣннымъ утилитаристомъ, утверждая, что все хорошо и прекрасно для того, для чего полезно и годно. Напримѣръ въ бесѣдѣ съ Аристиппомъ онъ прямо говоритъ: „Все бываетъ добрымъ и прекраснымъ по отношенію къ тому, къ чему оно пригодно, хорошо; и дурнымъ и безобразнымъ по отношенію къ тому, къ чему оно непригодно, дурно“ (*πάντα γὰρ ἀγαθὰ μὲν καὶ κα-*

λά ἐστι, πρὸς ἃ ἂν εὖ ἔχῃ, κακὰ δὲ καὶ αἰσχρά, πρὸς ἃ ἂν κακῶς).

Вѣрный своей основной идеѣ—Сократъ поясняетъ, что полезнымъ должно считать не то, что отдѣльные индивидуумы признаютъ таковымъ, а то, что признается всѣми людьми, что является полезнымъ вообще.

Въ мірѣ господствуетъ порядокъ, установленный божествомъ, міровой законъ; этому закону конечно подчиняются и люди, такъ какъ они не изъяты отъ дѣйствія законовъ природы. И задача человѣка сводится къ тому, чтобы уразумѣть требованія міроваго закона и сознательно, добровольно подчиниться имъ. Въ этомъ и состоитъ добродѣтель вообще и частныя или особенныя добродѣтели: благочестіе, какъ знаніе и исполненіе законовъ объ отношеніи человѣка къ божеству; правда и справедливость, какъ знаніе законовъ объ отношеніи людей другъ къ другу; мужество, какъ знаніе того, чего слѣдуетъ бояться и чего не слѣдуетъ; умѣренность *(ἐγκράτεια)* или самообладаніе *(σωφροσύνη)*, какъ знаніе добраго и прекраснаго вообще.

Этой послѣдней добродѣтели Сократъ посвящаетъ особенное вниманіе. Добродѣтель „самообладаніе“ учитъ насъ, что нужно воздерживаться отъ удовлетворенія исключительно чувственныхъ склонностей и стремленій; человѣкъ невоздержный ничѣмъ не отличается отъ неразумнаго животнаго и въ концѣ концовъ постоянная погоня за чувственными удовольствіями причиняетъ намъ страданіе, между тѣмъ какъ воздержность приноситъ и пользу, и удовольствіе. Напримѣръ человѣкъ воздержный легко переноситъ и голодъ и жажду, а затѣмъ самыя простыя кушанія и напитки доставляютъ ему огромное удовольствіе. Люди видятъ счастіе въ наслажденіяхъ, въ

роскоши; но я полагаю счастіе въ ограниченіи потребностей, потомучто ни въ чемъ не нуждаться—свойственно божеству; а такъ какъ ничего нѣтъ совершеннѣе божества, то чѣмъ я буду воздержнѣе, тѣмъ болѣе приближусь къ совершенству.

Свобода есть лучшее и прекраснѣйшее достояніе человѣка, а невоздержность какъ разъ лишаетъ человѣка свободы, такъ какъ невоздержный человѣкъ есть рабъ своихъ страстей. Вы сожалѣете меня, говоритъ Сократъ въ бесѣдѣ съ Антифономъ, за то, что я просто одѣтъ, довольствуюсь скромной пищей, мало времени посвящаю отдыху—но вѣдь это значитъ жалѣть меня за то, что я не являюсь рабомъ чувственныхъ наслажденій! Ахъ, я знаю гораздо лучшія удовольствія, которыя не такъ скоропреходящи... Счастливъ тотъ, кто можетъ служить своимъ друзьямъ и государству; это можетъ дѣлать только тотъ, кто имѣетъ досугъ, досугъ же дается воздержностью, ограниченіемъ потребностей. И только такимъ путемъ можно достигнуть величайшаго счастія—быть всѣми уважаемымъ и имѣть друзьями самыхъ добродѣтельныхъ людей.

Таково общее ученіе Сократа о добродѣтели. Въ частности же о добродѣтели „правдѣ и справедливости“ онъ говоритъ, что справедливость есть повиновеніе законамъ государства. Законами граждане постановляютъ, что̀ считать хорошимъ и что̀ дурнымъ; а для того, чтобы подобныя постановленія соотвѣтствовали тому, что̀ дѣйствительно хорошо или дурно—Сократъ требовалъ назначенія въ правители людей знающихъ. При этомъ условіи повиновеніе гражданъ законамъ будетъ сознательное и добровольное, какимъ оно и должно быть, подобно повиновенію законамъ природы, тѣмъ болѣе, что законы государственные, если они хороши, соотвѣтству-

ютъ общему міровому порядку, представляются его частнымъ проявленіемъ.

Ученіе Сократа оказало огромное вліяніе на послѣдующую судьбу греческой философіи. Системы Платона, циниковъ, стоиковъ, киренаиковъ и эпикурейцевъ представляютъ собою дальнѣйшее развитіе отдѣльныхъ сторонъ философіи Сократа; даже геніальнѣйшій Аристотель, при всей своей самобытности —въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ является только продолжателемъ Сократа.

Странное на первый взглядъ обстоятельство—что столь разнообразныя и даже противоположныя воззрѣнія имѣютъ исходной точкой одну и ту же философскую систему — объясняется одностороннею ея разработкой.

Платонъ придалъ слишкомъ большое значеніе объективной сторонѣ нравственной философіи Сократа и довелъ до крайности ученіе объ абсолютной, объективной истинности общихъ понятій. Поэтому его иногда называютъ объективнымъ сократикомъ.

Циники, стоики, киренаики и эпикурейцы, наоборотъ, разработали—въ различныхъ направленіяхъ—субъективную сторону сократовой этики, отыскивая въ самомъ человѣкѣ, во внутреннемъ его мірѣ побужденія къ добродѣтельной жизни; въ то же время и въ связи съ указанной тенденціей—они до извѣстной степени возвратились къ софистамъ, придавая понятію разума почти исключительно значеніе индивидуальнаго, субъективнаго человѣческаго ума. Въ виду всѣхъ этихъ обстоятельствъ философы четырехъ названныхъ школъ обыкновенно называются субъективными сократиками.

Къ объективнымъ сократикамъ многіе причисляютъ, рядомъ съ Платономъ, и Аристотеля. Но въ виду замѣчательной оригинальности и всесторонней разработанности его философской системы мы предпочитаемъ вовсе не называть его сократикомъ. Онъ такъ же самостоятеленъ, такъ же великъ, какъ и Сократъ.

Платонъ.

Философскія школы, возникшія непосредственно послѣ Сократа—академическая, циническая и киренская, были основаны его учениками—Платономъ, Антисфеномъ и Аристиппомъ. Ближе всѣхъ къ Сократу по своимъ воззрѣніямъ стоитъ первый изъ нихъ.

Платонъ (V—IV в. до Р. Хр.; 429 — 347 г.г.), какъ выше было сказано, разработалъ одну изъ сторонъ философіи Сократа; но онъ внесъ въ эту разработку столько оригинальности и, доведя ее въ принятомъ направленіи до послѣднихъ выводовъ, сообщилъ ей такую законченность, что получилась совершенно новая философская система.

Гораздо менѣе сдѣлано имъ въ области философской методологіи; онъ лишь нѣсколько усовершенствовалъ методъ своего учителя.

Сократъ, какъ мы видѣли, былъ первымъ мыслителемъ, предпринявшимъ методическое изслѣдованіе философскихъ проблемъ, введя для этого опредѣленіе понятій и индуктивное умозаключеніе въ формѣ сужденія по аналогіи. Платонъ внесъ значительное улучшеніе въ дѣло опредѣленія понятій, впервые примѣнивъ анализъ и классификацію изслѣдуемаго матеріала. Эта процедура повлекла за собою усовершенство-

ваніе формы индуктивнаго умозаключенія у Платона; разложивъ понятіе на элементы, изучивъ и классифицировавъ ихъ, Платонъ дѣлаетъ заключеніе къ изслѣдуемому предмету во всемъ объемѣ. Такое заключеніе отъ частнаго къ общему есть уже́ болѣе совершенная форма индукціи, чѣмъ сужденіе по аналогіи.

Вотъ какъ, напримѣръ, ведетъ онъ разсужденіе въ діалогѣ „Филебъ." Разговоръ начинается съ утвержденія Филеба, что добро и удовольствіе—одно и то же. Сократъ возражаетъ ему, указывая на различіе этихъ понятій; добро совершенно удовлетворяетъ человѣка, а объ удовольствіи этого сказать нельзя. Тутъ Сократъ анализируетъ удовольствія, классифицируетъ ихъ, какъ удовольствія чистыя и удовольствія, сопряженныя съ страданіемъ, причемъ чистыми удовольствіями оказываются удовольствія души, и т. д. Затѣмъ онъ указываетъ, что безъ знанія не можетъ быть добра, блага; далѣе разсматриваетъ жизнь исключительно для удовольствія и жизнь исключительно для знанія и находитъ, что ни тотъ, ни другой образъ жизни не можетъ считаться безусловно добрымъ, удовлетворяющимъ человѣка; отсюда онъ выводитъ заключеніе, что добро, благо—не заключается исключительно ни въ удовольствіи, ни въ знаніи, а состоитъ въ ихъ взаимномъ сочетаніи.

Послѣ этого онъ обращается къ разсмотрѣнію, каково должно быть это сочетаніе; анализируетъ различные способы—напримѣръ простое смѣшеніе всѣхъ удовольствій и всякаго знанія или соединеніе ихъ при условіи выбора истинныхъ и чистыхъ удовольствій и истиннаго и чистаго знанія—и въ результатѣ всего разсужденія дѣлаетъ выводъ, что добро, бла-

го слагается изъ соразмѣрнаго, гармоничнаго сочетанія—красоты, истины, знанія и чистыхъ, т. е. духовныхъ наслажденій.

По причинамъ, которыя выяснятся ниже—при разборѣ методологіи Аристотеля, примѣненіе въ основныхъ своихъ чертахъ правильнаго метода изслѣдованія не гарантировало Платону успѣха въ его философскихъ изысканіяхъ. Система его, несмотря на полноту, стройность, и замѣчательное благородство общей тенденціи, оказывается совершенно фантастической, произвольной, не опирающейся на факты и несогласной съ ними.

Философія Платона проникнута однимъ духомъ, однимъ стремленіемъ—все возвести къ идеямъ, какъ къ вѣчнымъ, неизмѣннымъ и совершеннымъ образцамъ. Сократово положеніе объ абсолютной, объективной истинности общихъ понятій Платонъ превратилъ въ ученіе о ихъ объективной реальности. Видимый матеріальный міръ, училъ Платонъ, постоянно измѣняется, въ немъ нѣтъ ничего опредѣленнаго, прочнаго, постояннаго, истиннаго, все временно, преходяще, обманчиво и несовершенно; но кромѣ матеріальнаго міра существуетъ міръ идей, объективныхъ реальныхъ сущностей, которыя вѣчны, неизмѣнны и совершенны. Только этотъ міръ абсолютно сущаго заслуживаетъ названія истинно-существующаго, только онъ реаленъ. Преходящій же матеріальный міръ не можетъ быть признанъ дѣйствительно существующимъ; вещи этого видимаго міра, стремясь воплотить въ себѣ идеи, какъ совершеннѣйшіе образцы, никогда не достигаютъ этого и потому постоянно измѣняются и преходятъ; преходящее же не можетъ быть названо сущимъ.

Напримѣръ, всѣ существующіе въ мірѣ столы, несмотря

на крайнее разнообразіе и на огромныя различія, воплощаютъ единую, неизмѣнную идею стола, которая есть столъ по существу, совершеннѣйшій столъ; и всѣ столы нашего матеріальнаго міра являются лишь его несовершенными воплощеніями, плохими копіями. Точно также, напримѣръ, добродѣтель каждаго отдѣльнаго человѣка есть нѣчто измѣнчивое, несовершенное, преходящее; но добродѣтель вообще, добродѣтель сама по себѣ, идея добродѣтели—вѣчна и неизмѣнна, служа наисовершеннѣйшимъ, недосягаемымъ образцомъ для всякой человѣческой, земной добродѣтели.

При этомъ Платонъ установляетъ нѣчто въ родѣ градаціи или іерархіи идей, располагая ихъ отъ низшихъ къ высшимъ по относительному совершенству, заключающемуся въ различіи степени общности. Напримѣръ, отъ идеи стола можно подняться до болѣе совершенной, болѣе общей идеи мебели, охватывающей собою идеи стола, ложа и т. д.; отъ идеи мебели можно возвыситься до идеи домашней утвари, подъ которую подойдутъ идеи не только мебели, но и посуды, туалетныхъ вещей и т. д. Отъ идеи утвари можно возвыситься до идеи полезныхъ предметовъ, отсюда до идеи полезнаго вообще или полезности и т. д. вплоть до высшей, царящей надъ всѣми, идеи верховнаго добра или блага.

Платонова философская система является такимъ образомъ чисто метафизическимъ ученіемъ о сущностяхъ, опыту недоступныхъ, почему выше мы и назвали ее фантастическою, лишенною фактической основы. Сложились такія воззрѣнія несомнѣнно благодаря господствовавшему, вслѣдствіе полной неразработанности психологіи, въ тѣ времена убѣжденію, будто всякому слову соотвѣтствуетъ нѣчто реально существующее:

древніе греки были убѣждены, что добродѣтель дѣйствительно *существуетъ*, что существуетъ *красота*, *сила* и т. д. Не безъ вліянія осталось, конечно, для Платона и знакомство съ философіей пифагорейцевъ, учившихъ, что сущностью и прообразами вещей являются числа. Воспринявъ Сократово положеніе касательно объективной истинности общихъ понятій, Платонъ при условіи вышеуказанныхъ обстоятельствъ и вліяній— сдѣлалъ заключеніе, что абсолютно истинныя общія понятія не могли бы существовать, если бы не было соотвѣтствующихъ объективныхъ реальностей.

Спрашивается, какъ же мы можемъ познать идеи, когда нашимъ чувствамъ онѣ недоступны? Вѣдь въ отношеніи познанія идей—люди, говоритъ Платонъ въ началѣ 7-й книги діалога „Государство", похожи на узниковъ, заключенныхъ въ темной пещерѣ, входъ въ которую загороженъ высокимъ, въ ростъ человѣка, заборомъ; за этимъ заборомъ горитъ костеръ, а передъ костромъ проходятъ люди, несущіе на головахъ разную утварь и изображенія людей и животныхъ. Узники видятъ лишъ колеблющіяся тѣни этихъ предметовъ на освѣщенной огнемъ костра стѣнѣ пещеры; какъ могутъ они имѣть свѣдѣнія о дѣйствительно существующихъ въ мірѣ предметахъ, о рощахъ и поляхъ, о голубомъ небѣ и солнцѣ? Также и мы, знакомые съ измѣняющимися, преходящими вещами матеріальнаго міра, не можемъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ составить представленіе объ идеяхъ.

Но помимо внѣшнихъ чувствъ у насъ есть разумъ; и вотъ разумъ нашъ и постигаетъ идеи—посредствомъ воспоминанія. Когда мы говоримъ, разсказываетъ Платонъ устами Сократа въ діалогѣ „Федонъ", что извѣстная вещь похожа на какую ни-

будь другую, которой въ настоящую минуту передъ глазами нашими нѣтъ, то значитъ мы воспоминаемъ объ этой послѣдней. То же происходитъ по отношенію къ неизмѣннымъ сущностямъ; если мы говоримъ, что извѣстная вещь похожа на другую, равна ей *(φαμέν πού τι εἶναι ἴσον)*, то замѣчаемъ, что это равенство, сходство—относительно: одна вещь отчасти равна другой, отчасти нѣтъ, т. е. она ей и равна и не равна; но о „равенствѣ" вообще, самомъ по себѣ, вѣдь мы не можемъ сказать, что оно можетъ быть себѣ неравно, мы должны признать, что равенство не можетъ быть неравенствомъ. Однако подобнаго абсолютнаго равенства въ мірѣ вещей не встрѣчается—значитъ мы о немъ вспоминаемъ.

Платонъ убѣжденъ, что душа человѣка безсмертна и просуществовавъ нѣкоторое время послѣ смерти человѣка въ небесныхъ пространствахъ, воплощается въ другаго и т. д. Во время безплотной жизни душа имѣетъ возможность созерцать идеи и приноситъ воспоминаніе о нихъ съ собою на землю. Душа наша, повѣствуется въ діалогѣ „Федръ", подобна колесницѣ съ возницею и двумя крылатыми конями; души боговъ—также. Ежедневно боги совершаютъ поѣздки по небу, достигаютъ зенита и тамъ проникаютъ въ надзвѣздный міръ для созерцанія идей, такъ какъ это созерцаніе даетъ безсмертіе. Души людей стремятся вслѣдъ за богами туда же. Между тѣмъ какъ боги совершаютъ свое восхожденіе безпрепятственно и легко, потомучто и возница, и кони у нихъ идеально совершенны, души людей напротивъ съ трудомъ слѣдуютъ за ними—и возница у нихъ далеко не такъ искусенъ, и кони не одинаковы; одинъ конь, прекрасно сложенный, бѣлый съ черными глазами, гордый, горячій и нервный—охотно по-

винуется голосу возницы; другой конь, непропорціональнаго сложенія, чорный съ зелеными налитыми кровью глазами, грубый и бѣшеный—не внемлетъ крикамъ и слушается лишь шпоръ и бича. Благодаря такимъ условіямъ, лишь не многія человѣческія души проникаютъ въ царство идей вмѣстѣ съ богами и становятся безсмертными; иныя успѣваютъ бросить болѣе или менѣе продолжительный взглядъ въ ту область, такъ какъ колесница теряетъ равновѣсіе и падаетъ на землю вслѣдствіе неравномѣрной работы коней и главнымъ образомъ благодаря бѣшенству худшаго изъ нихъ; наконецъ очень многія души, вслѣдствіе неумѣнія или небрежности возницъ, сваливаются, едва долетѣвъ до половины небеснаго свода.

Сообразно тому, насколько продолжительно было созерцаніе идей—души воплощаются въ болѣе или менѣе достойныхъ людей; видѣвшія всего болѣе воплощаются въ мудрецовъ, слѣдующія въ воиновъ и т. д.

Унося съ собою на землю воспоминаніе о мелькнувшихъ передъ ними чудныхъ видѣніяхъ надзвѣздныхъ сферъ, души людей тоскуютъ по нимъ, стремятся къ нимъ и ко всему, что ихъ напоминаетъ на землѣ; душа помнитъ, какъ она созерцала истинную, безплотную мудрость, мудрость вообще; какъ она видѣла самую справедливость, самое мужество и т. д. Но особеннымъ блескомъ сіяла тамъ Красота. И здѣсь на землѣ красота производитъ на человѣка тѣмъ большее впечатлѣніе, чѣмъ больше идей удалось видѣть душѣ его во время небесныхъ странствій; люди съ душою грубой, мало знакомой или совсѣмъ не знакомой съ идеями—при видѣ красоты испытываютъ низменныя побужденія; люди же съ душою возвышенной ощущаютъ передъ красотою священный трепетъ

и готовы приносить ей жертвы какъ божеству, такъ какъ вспоминаютъ ея небесный прообразъ.

Но какъ бы ни были различны чувства, волнующія людей при видѣ красоты—это все явленія одного и того же порядка, проявленіе одного и того же великаго и священнаго чувства—любви, которая есть ничто иное, какъ тоска по мірѣ идей, желаніе, общее всѣмъ вещамъ и существамъ матеріальнаго міра—осуществить, воплотить идеи, словомъ—стремленіе несовершенной, смертной природы человѣка къ совершенству, къ безсмертію.

Ученіе Платона о любви въ высшемъ, философскомъ, смыслѣ изложено въ діалогѣ Пиръ, въ формѣ разсказа Сократа о поученіяхъ женщины-философа Діотимы. Низшая форма любви, поучала Діотима, есть желаніе произвести прекрасное потомство—и въ этомъ уже сказывается стремленіе смертной природы человѣка къ безсмертію, такъ какъ въ дѣтяхъ нашихъ продолжаемъ мы нашу жизнь. Затѣмъ, въ болѣе высокой формѣ любовь есть стремленіе воспитывать людей, прекрасныхъ духомъ; при этомъ дѣтьми нашими, духовными дѣтьми, становятся всѣ тѣ, кого мы воспитываемъ, поучаемъ, любя ихъ прекрасную душу. Но этимъ любовь не ограничивается, распространяясь вообще на прекрасное въ знаніи; одушевляемый этой любовью человѣкъ стремится создавать прекрасныя мысли, прекрасныя рѣчи, вообще прекрасныя произведенія ума. И кто поднимется до этой ступени, передъ тѣмъ вдругъ раскроется чудесная, великая красота—вѣчная, несозданная и непреходящая, не подверженная измѣненіямъ, безъ малѣйшей примѣси безобразія; красота, въ которой нѣтъ ничего чувственнаго, тѣлеснаго, которая пребываетъ не

въ чемъ либо отличномъ отъ себя самой—ни въ животномъ, напримѣръ, ни на землѣ, ни на небѣ, ни въ чемъ либо иномъ, но существуетъ вѣчно и независимо ни отъ чего, сама по себѣ и сама въ себѣ; этой красотѣ причастно все прекрасное, существующее въ мірѣ матеріальныхъ вещей. Таковъ путь любви—отъ одного прекраснаго тѣла къ прекраснымъ тѣламъ вообще, отъ прекрасныхъ тѣлъ къ прекраснымъ дѣламъ (*ἐπιτηδεύματα*), отъ прекрасныхъ дѣлъ къ прекраснымъ познаніямъ, къ наукѣ, а затѣмъ, переходя отъ одной науки, отъ одного знанія къ другому, мы достигаемъ знанія совершеннаго, которое есть познаніе прекраснаго самого по себѣ. О Сократъ! закончила свое поученіе Діотима, если что придаетъ цѣнность здѣшней жизни, такъ это именно—созерцаніе абсолютной красоты!

Выше мы избрали въ качествѣ примѣра для ознакомленія съ Платоновой діалектикой—разсужденіе о верховномъ добрѣ, изложенное въ разговорѣ „Филебъ", и видѣли между прочимъ, что верховное добро, благо слагается по ученію Платона изъ элементовъ истины, красоты и чистыхъ, духовныхъ, наслажденій. Но эти же самые элементы мы встрѣчаемъ и въ только что изложенномъ отрывкѣ изъ діалога „Пиръ", перечисляемые въ качествѣ желанной цѣли, къ которой ведетъ насъ любовь, какъ стремленіе смертной природы къ безсмертію; слѣдовательно это стремленіе ведетъ насъ къ верховному добру, благу.

Верховное добро, благо есть тотъ высшій принципъ, къ которому сводится вся философія Платона—оно является и наисовершеннѣйшею идеей, и конечной цѣлью всѣхъ человѣческихъ стремленій, и творческимъ началомъ. Эти взгляды Платонъ развиваетъ въ концѣ 6-й книги діалога „Государство".

Сократъ приводитъ, въ этомъ мѣстѣ, своихъ собесѣдниковъ къ признанію, что зрѣніе есть наиболѣе совершенное изъ нашихъ внѣшнихъ чуствъ. Но что даетъ намъ, спрашиваетъ онъ, возможность видѣть предметы ясно? Конечно—солнце; безъ него мы видимъ окружающее весьма несовершенно мы почти слѣпы. Точно тоже происходитъ въ душѣ нашей—объекты ея знанія (т. е. идеи) доступны ей лишь при свѣтѣ истины и бытія. Идея добра сообщаетъ душѣ ея познавательную способность; идея добра есть источникъ знанія и истины *(τὴν τοῦ αγαθοῦ ἰδέαν.... αἰτίαν δ'ἐπιστήμης.... καὶ ἀλητείας.)* И какъ солнце не только дѣлаетъ вещи видимыми, но и зарождаетъ ихъ, даетъ питаніе и обусловливаетъ ростъ, такъ и разумныя существа получаютъ отъ верховнаго блага не только разумъ, но и всю свою сущность *(μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι....).*

Итакъ, цѣль человѣческой жизни есть стремленіе къ верховному благу, добру; средствомъ къ достиженію этой цѣли служитъ очищеніе души отъ всякихъ чувственныхъ побужденій и страстей. Въ діалогѣ Федонъ Сократъ[1]) говоритъ, что тѣло ставитъ тысячу препятствій душѣ въ дѣлѣ ея самосовершенствованія; въ нашей земной жизни мы постольку приближаемся къ истинѣ, поскольку побѣждаемъ наше тѣло, сдерживаемъ его низменныя побужденія, которыя являются бременемъ для нашей души, тянутъ её книзу, къ землѣ и мѣшаютъ парить къ небесамъ, къ царству идей. Отягченная земными побужденіями, пороками душа—болѣетъ, теряетъ свои

---

[1]) Не забудемъ, что во всѣхъ діалогахъ Платона Сократъ является выразителемъ взглядовъ автора.

крылья, они увядаютъ и наконецъ совсѣмъ пропадаютъ, говорить Сократъ въ „Федрѣ.“ Наоборотъ чистыя побужденія, исканіе истины, красота, добро — очищаютъ, питаютъ душу и окрыляютъ её.

Такимъ образомъ ближайшею задачей человѣка, одушевленнаго стремленіемъ къ высшему благу, къ безсмертію, является подчиненіе чувственныхъ побужденій—разуму; употребляя аллегорію, проводимую въ только что названномъ діалогѣ — пріобрѣтеніе искусства управлять конями колесницы нашей души. Подъ именемъ возницы Платонъ разумѣетъ умъ человѣка, подъ конями—неразумную часть души, которая раздѣляется на неразумную лучшую часть или силу благородныхъ страстей, каковы мужество, гордость, гнѣвъ и т. д.—это бѣлый конь; и неразумную худшую, силу низменныхъ побужденій, каковы голодъ, жажда, сластолюбіе, жадность и т. д. —это черный конь. И вотъ здоровое состояніе души заключается въ томъ, чтобы каждая часть дѣлала свое дѣло. Такое здоровое состояніе души Платонъ называетъ добродѣтелью.

Въ концѣ четвертой книги діалога Государство Сократъ прямо заявляетъ, что добродѣтель есть здоровье, красота, благосостояніе души; порокъ же—ея болѣзнь, безобразіе и слабость.

Согласно съ своей психологической теоріей Платонъ (въ томъ же мѣстѣ діалога Государство) расчленяетъ единое понятіе о добродѣтели на четыре части, называемыя особенными добродѣтелями; первая изъ нихъ—мудрость, какъ добродѣтель разумной части души; вторая—мужество, какъ добродѣтель неразумной лучшей части; третья—умѣренность, добродѣтель неразумной худшей части; наконецъ четвертая изъ особенныхъ добродѣтелей—справедливость—состоитъ въ гармониче-

скомъ сочетаніи первыхъ трехъ добродѣтелей, въ совмѣстной, соразмѣрной дѣятельности всѣхъ трехъ составныхъ частей души нашей.

Къ осуществленію такого идеала нравственнаго совершенства насъ влечетъ, какъ выше выяснено, любовь, стремленіе къ міру идеальному. Это—субъективное условіе нравственнаго усовершенствованія. Но его недостаточно; нужна благопріятная среда и такая среда создается въ государствѣ.

Общество, говоритъ Сократъ въ срединѣ второй книги о государствѣ, происходитъ вслѣдствіе слабости людей: отдѣльный индивидуумъ своими единичными усиліями не можетъ обезпечить себѣ удовлетвореніе всѣхъ потребностей. Первая потребность человѣка—въ пищѣ, затѣмъ—въ жилищѣ и въ одѣяніи. Поэтому всего проще будетъ предположить, говоритъ Сократъ, что въ первобытномъ обществѣ сгруппировались прежде всего земледѣлецъ, строитель и ткачъ; прибавимъ къ нимъ четвертаго—ну хоть сапожника. Естественно, что выгоднѣе будетъ для всѣхъ, если земледѣлецъ станетъ добывать пищу для четверыхъ, ткачъ соорудитъ для всѣхъ одежду и т. д., чѣмъ каждому дѣлить свое время и силы на добываніе пищи, приготовленіе одежды и обуви и постройку жилища для себя одного. Развивая далѣе эту мысль о пользѣ раздѣленія труда, Сократъ приходитъ къ выводу, что въ государствѣ, помимо классовъ, производящихъ богатства, нужны воины для обезпеченія внѣшней безопасности и правители для учрежденія внутренняго порядка.

Вслѣдъ за этимъ онъ предпринимаетъ цѣлое изслѣдованіе о государственномъ устройствѣ. Это изслѣдованіе занимаетъ почти все содержаніе „Государства“—именно, начиная

съ половины 2-й книги и кончая 9-ю книгой; всѣхъ же книгъ въ этомъ діалогѣ десять. Результаты и выводы, къ которымъ приходитъ здѣсь Платонъ, въ общихъ чертахъ слѣдующіе.

Государство, говоритъ Сократъ въ концѣ четвертой книги, совершенно такъ же бываетъ и должно быть добродѣтельно, какъ и отдѣльный человѣкъ. Оно должно быть мудрымъ, мужественнымъ, умѣреннымъ и справедливымъ; тогда оно будетъ совершенно, въ немъ осуществится идеалъ верховнаго блага и оно сдѣлаетъ своихъ гражданъ счастливыми, т. е. добродѣтельными, потомучто истинное счастіе заключается въ добродѣтели.

Какъ въ человѣческой душѣ мы различаемъ три части, такъ и въ государствѣ должны существовать три класса гражданъ: классъ правителей, воплощающій въ себѣ высшую добродѣтель—мудрость; классъ воиновъ, воплощающій добродѣтель мужество; и классъ людей, производящихъ матеріальныя блага, олицетворяющій умѣренность; справедливость же должна, какъ и въ отдѣльномъ человѣкѣ, состоять въ гармоническомъ сочетаніи дѣятельности этихъ трехъ классовъ— подобно гармоніи трехъ частей души человѣческой, такъ чтобы каждый исполнялъ свое дѣло и пе вмѣшивался въ чужія дѣла (*τὰ ἑαυτοῦ.... πράττειν.... μηδὲ πολυπραγμονεῖν*). При этомъ Сократъ подробно описываетъ ту организацію государства, при которой осуществился бы указанный идеалъ. Но такъ какъ идеалъ недостижимъ и представляетъ собою только недосягаемый образецъ, къ которому должно стремиться, то Платонъ, въ параллель къ характеризуемому въ этомъ діалогѣ „идеальному“ государству—изображаетъ въ другомъ разговорѣ, подъ заглавіемъ „Законы“, такое государственное устройство, ко-

торое является осуществимымъ, какъ наисовершеннѣйшее изъ возможныхъ воплощеній идеала.

Для полнаго воплощенія идеи верховнаго добра, блага, для осуществленія совершенной добродѣтели—Платонъ учреждаетъ въ своемъ идеальномъ государствѣ правленіе мудрыхъ, философовъ; законы являются слишкомъ грубымъ средствомъ для проведенія въ жизнь этихъ возвышенныхъ началъ, такъ какъ предписанія ихъ слишкомъ общи, не улавливаютъ всѣхъ особенностей въ человѣческихъ отношеніяхъ, и кромѣ того законы страдаютъ косностью, т. е. не могутъ своевременно приспособляться къ измѣняющимся требованіямъ жизни. Философы же сумѣютъ наилучшимъ образомъ управлять государствомъ, такъ какъ мудрецъ всегда знаетъ, какъ надо поступить. Въ виду этого въ платоновомъ идеальномъ государствѣ не существуетъ законовъ; мудрецы правятъ не по закону, а согласно съ разумомъ. Единственное исключеніе сдѣлано для образа жизни и воспитанія стражей государства, т. е. гражданъ двухъ высшихъ классовъ, здѣсь установлено спеціальное законодательство въ цѣляхъ обезпеченія государству наличности контингента мудрыхъ правителей. О третьемъ же, низшемъ, классѣ гражданъ Платонъ совсѣмъ не заботится, полагая, что мудрые правители хорошо устроятъ жизнь всѣхъ гражданъ въ государствѣ, а если какой нибудь ремесленникъ и не будетъ добродѣтеленъ, то въ этомъ нѣтъ большой бѣды. За такое пренебреженіе къ цѣлому многочисленному классу гражданъ Платона упрекалъ уже Аристотель.

Образъ жизни и, главнымъ образомъ, правила воспитанія гражданъ высшихъ классовъ описаны съ чрезвычайной подробностью. Заботясь о возможно большей солидарности

между гражданами, Платонъ уничтожаетъ семью и частную собственность. Изъ за имущества между людьми всегда возникаетъ наиболѣе ссоръ и неудовольствій;поэтому стражи государства не должны имѣть никакой собственности—всѣ средства къ жизни доставляетъ имъ государство, они живутъ въ общихъ жилищахъ и пользуются общимъ столомъ.

Семья, по мнѣнію Платона, есть разлагающій элементъ въ государствѣ; любя свою семью, своихъ дѣтей, человѣкъ становится холоденъ къ прочимъ согражданамъ. Поэтому семьи не должно быть. Бракъ въ идеальномъ государствѣ существуетъ, но семья изъ него не возникаетъ. Супруги не живутъ вмѣстѣ, свиданія между ними допускаются лишь въ опредѣленные дни празднествъ, назначаемые правителями. Дитя послѣ рожденія немедленно отбирается отъ матери и помѣщается въ государственный воспитательный домъ; черезъ три дня туда допускается и мать и ей даютъ на вскормленіе ребенка, но своего или чужаго—она не знаетъ.

Воспитаніе дѣтей—общественное, подъ постояннымъ надзоромъ правителей, такъ какъ является дѣломъ въ высшей степени важнымъ, подготовкою будущихъ воиновъ и правителей.

До двадцати лѣтъ молодые люди занимаются гимнастикой и музыкой, при чемъ подъ именемъ музыки понимается не только музыка въ современномъ смыслѣ, но еще и грамматика, и литература. Выборъ предметовъ преподаванія весьма строгъ; изъ музыкальныхъ произведеній допускаются лишь написанныя въ фригійскомъ (идиллическомъ) и дорійскомъ (воинственномъ) стилѣ. Музыка же іонійская и лидійская, какъ пробуждающая нѣгу и страсть, совершенно не допуска-

ется въ идеальномъ государствѣ. Съ такимъ же строгимъ выборомъ производится ознакомленіе съ литературными произведеніями, изъ которыхъ прочитываются лишь отрывки глубоко нравственнаго и поучительнаго содержанія. Сами же поэты и вообще авторы литературныхъ произведеній совершенно изгоняются изъ государства, такъ какъ они „дѣлаютъ подражаніе страстямъ человѣческимъ“ и могутъ оказывать развращающее вліяніе на молодое поколѣніе.

От двадцати до тридцати лѣтъ время посвящается занятію науками, которыя подготовляютъ къ изученію философіи. Эту послѣднюю проходятъ лица избранныя, оказавшіяся наиболѣе способными къ наукамъ и отличающіяся безукоризненнымъ поведеніемъ. Курсъ философіи—пятилѣтній, т. е. до тридцатипятилѣтняго возраста. Окончивъ съ успѣхомъ свои занятія, граждане—какъ тѣ, которые изучали философію, такъ и не изучавшіе ея—вступаютъ въ практическую жизнь въ качествѣ воиновъ или воспитателей юношества. Прошедшіе курсъ философіи, по достиженіи патидесятилѣтняго возраста, если они въ теченіи пятнадцатилѣтняго періода практической дѣятельности сохранили въ неприкосновенности всю чистоту помысловъ и всю полноту знанія, пріобрѣтенныя во время изученія философіи—поступаютъ въ высшій классъ гражданъ, становятся правителями.

Такъ устроено въ Платоновомъ государствѣ воспитаніе и образованіе гражданъ. Но прежде чѣмъ заботиться о воспитаніи и образованіи подростающаго поколѣнія, нужно позаботиться, чтобы оно рождалось здоровымъ; для этой цѣли Платонъ строжайшими законами регулируетъ воспроизведеніе потомства. Исходя изъ опытовъ скотоводовъ надъ разведеніемъ

лошадей, собакъ и бойцовыхъ пѣтуховъ и примѣняя ихъ къ людямъ, Платонъ устами Сократа выводитъ заключеніе, что дѣторожденіе должно происходить въ цвѣтущемъ возрастѣ, и опредѣляетъ этотъ возрастъ для женщинъ отъ двадцати до сорока лѣтъ, а для мужчинъ отъ двадцати четырехъ до пятидесяти пяти. Кто позволитъ себѣ произвести на свѣтъ дитя ранѣе или позже указаннаго времени, тотъ считается совершившимъ тягчайшее преступленіе. Равнымъ образомъ считается тягчайшимъ преступленіемъ сближеніе мужчинъ и женщинъ, состоящихъ въ брачномъ возрастѣ, съ кѣмъ либо инымъ, кромѣ своихъ супругъ и супруговъ; послѣ же того какъ будетъ пережитъ брачный возрастъ Платонъ дозволяетъ лицамъ обоихъ половъ сближеніе съ кѣмъ угодно, исключая тѣхъ лицъ, которыя по возрасту могли бы быть родителями и дѣтьми и ихъ восходящими и нисходящими, и при условіи, чтобы не родились дѣти; для предотвращенія рожденія дѣтей онъ дозволяетъ вытравленіе плода, а если это почему либо не будетъ выполнено, то съ родившимися при такихъ условіяхъ дѣтьми совѣтуетъ поступить такъ, „какъ бы для нихъ совсѣмъ не было пищи“, т. е. уморить голодомъ. Такъ же поступаютъ съ дѣтьми, родившимися отъ плохихъ, въ физическомъ отношеніи, родителей и съ родившимися хотя и отъ безукоризненныхъ отца и матери, но имѣющими физическіе недостатки; только такимъ путемъ, говоритъ Сократъ, мы сохранимъ чистоту расы въ высшихъ классахъ нашихъ гражданъ *(καθαρὸν τὸ γένος τῶν φυλάκων ἔσεσθαι)*.

Браки совершаются не по взаимной склонности, а по жребію, причемъ правителямъ дозволяется тайно подмѣнять жребіи, чтобы составлялись наилучшія пары, и такимъ парамъ

устраиваются болѣе частыя свиданія для полученія отъ нихъ болѣе многочисленнаго потомства, чѣмъ отъ худшихъ паръ.

Замѣчательно, что Платонъ высказывается за полную равноправность женщинъ съ мужчинами, вплоть до занятія высшихъ должностей въ государствѣ—правителей. Тамъ же, гдѣ онъ говоритъ о заключеніи браковъ и рожденіи дѣтей, т. е. въ началѣ первой книги діалога „Государство", Сократъ разсуждаетъ и о различіи способностей мужчинъ и женщинъ, ссылается на тотъ фактъ, что у животныхъ и самцы, и самки дѣлаютъ все сообща, и приходитъ къ заключенію, что различіе половъ не играетъ никакой роли въ дѣлѣ исправленія государственныхъ должностей; женщины могутъ ходить на войну, быть воспитательницами юношества и даже правительницами, надо лишь дать имъ воспитаніе, совершенно одинаковое съ мущинами.

Описанное вкратцѣ здѣсь изложенными чертами государство Платонъ считаетъ совершеннымъ, вполнѣ воплощающимъ идею верховнаго добра и осуществляющимъ идеалъ добродѣтели. Въ такомъ совершенномъ государствѣ долженъ быть или одинъ правитель (монархія), или небольшое число правителей (аристократія), потомучто въ идеальномъ государствѣ правители должны быть мудрецами, а мудрецы всегда составляютъ ничтожное меньшинство въ обществѣ. Всѣ же прочія формы правленія не могутъ быть допустимы въ идеальномъ государствѣ, какъ несовершенныя.

Тираннія, правленіе одного лица, управляющаго государствомъ для собственнаго блага, есть государственное правленіе, соотвѣтствующее такому состоянію души, когда въ ней нѣтъ умѣренности и она совершенно подчинена чувствен-

нымъ страстямъ.—Демократія соотвѣтствуетъ такому же состоянію души, полному отсутствію въ ней добродѣтели.—Олигархія, когда правятъ немногіе богатые, страдаетъ тѣмъ же недостаткомъ.—Тимократія, государственное устройство, въ которомъ преобладаетъ честолюбивый воинскій духъ, подобна душѣ, подчиненной господству мужества безъ мудрости, владычеству страстей лучшей неразумной части, несдерживаемыхъ силою разума.

Идеальное государство Платонъ считалъ, и не могъ не считать, въ дѣйствительной жизни неосуществимымъ, такъ какъ оно должно было воплотить идею верховнаго блага, а воплощеніе идей въ мірѣ матеріальныхъ вещей, по ученію самого Платона—невозможно. Въ виду этого онъ построилъ, въ діалогѣ „Законы", проэктъ такого государственнаго устройства, въ которомъ осуществляется его идеалъ лишь приблизительно, лишь на столько, на сколько позволяетъ несовершенство человѣческой природы.

Это такъ называемое п о д з а к о н н о е государство уже не призвано осуществлять совершенную добродѣтель, почему и нѣтъ въ немъ того раздѣленія гражданъ на классы, которое въ идеальномъ государствѣ соотвѣтствуетъ платоновой классификаціи добродѣтелей. Въ подзаконномъ государствѣ и граждане не являются обладателями такихъ высокихъ добродѣтелей, какъ въ государствѣ идеальномъ. Мудрецовъ въ подзаконномъ государствѣ нѣтъ; вмѣсто мудрости граждане обладаютъ простою разсудительностью, практическимъ умомъ; вмѣсто мужества они отличаются инстинктивнымъ безстрашіемъ; умѣренность не такъ строга, какъ въ идеальномъ госу-

дарствѣ; справедливость есть смѣшеніе трехъ первыхъ добродѣтелей, а не гармоническое ихъ сочетаніе.

Управленіе государствомъ совершается по законамъ, такъ какъ нѣтъ философовъ, которые могли бы править согласно прямымъ, непосредственнымъ велѣніямъ разума. Власть принадлежитъ цѣлому ряду должностныхъ лицъ, которыхъ Платонъ насчитываетъ девять категорій: 1) Стражи законовъ, наблюдающіе за точнымъ исполненіемъ законовъ; 2) военачальники; 3) совѣтъ—учрежденіе, ведущее внѣшнія дипломатическія сношенія, блюдущее безопасность внутри государства, собирающее и распускающее народныя собранія, которыя происходятъ подъ предсѣдательствомъ членовъ этого совѣта; 4) священно - служители; 5) полицейскія должности—астиномы или градоначальники, агораномы или начальники площадей и агрономы—начальники внѣгородскихъ областей; функціи этихъ чиновниковъ весьма разнообразны и направлены къ охранѣ безопасности и обезпеченію благосостоянія гражданъ; 6) воспитатели; 7) судьи; 8) государственные контролеры—эвтины; 9) верховный охранительный совѣтъ, имѣющій задачею непрестанное и постепенное реформированіе законодательства въ цѣляхъ его усовершенствованія.

Въ этихъ своихъ проэктахъ Платонъ значительно опережаетъ свою эпоху, создавая гораздо болѣе совершенное раздѣленіе властей, чѣмъ то, которое существовало въ его время, учреждая судебныя инстанціи и т. д. Но особеннаго вниманія заслуживаетъ мысль о непрестанномъ и постепенномъ реформированіи законодательства. Здѣсь Платонъ до извѣстной степени предвосхищаетъ ученіе исторической школы о постепенномъ, никогда не прекращающемся процессѣ

развитія права; извѣстно, что когда въ концѣ XIX вѣка въ Германіи разрабатывался проэктъ новаго гражданскаго уложенія — многіе цивилисты исторической школы высказывались противъ созданія сразу цѣлаго кодекса, а стояли именно за постепенную частичную переработку и реформированіе дѣйствовавшаго въ то время права.

Учредивъ въ своемъ практически-осуществимомъ государствѣ законы и различныя должности для ихъ исполненія—въ качествѣ уступки необходимымъ требованіямъ человѣческой природы, Платонъ дѣлаетъ такія же уступки и въ другихъ отношеніяхъ.

Хотя въ подзаконномъ государствѣ мущины и женщины ведутъ одинаковый образъ жизни, одинаково воспитываются, участвуютъ въ сисситіяхъ и т. д., какъ и въ идеальномъ государствѣ, и воспитаніе дѣтей остается также общественнымъ, но семья до извѣстной степени возстановляется, такъ какъ браки заключаются по взаимному выбору между женихомъ и невѣстой, съ согласія родителей; супруги живутъ вмѣстѣ и дѣти въ первое время остаются при родителяхъ. Кромѣ того въ подзаконномъ государствѣ учреждается институтъ частной собственности для движимаго имущества, что также способствуетъ укрѣпленію семейныхъ связей.

Недвижимыя же имущества, земли, составляютъ собственность государства и раздѣляются въ пользованіе отдѣльныхъ гражданъ, т. е. получается нѣчто въ родѣ общиннаго землевладѣнія.

Всѣ граждане посвящаютъ себѣ дѣламъ государства, полицейскія должности отбываются по очереди, а затѣмъ всѣ граждане, не попавшіе въ число должностныхъ лицъ, являют-

ся простыми воинами. Земледѣліемъ и домашними работами должны заниматься рабы, а ремесленниками и торговцами являются метэки, иностранные колонисты, не имѣющіе правъ гражданства.

Изложивъ въ бѣгломъ очеркѣ сущность философіи Платона, мы должны бы теперь перейти къ ея критической оцѣнкѣ. Но шаткость этой сложной и въ формальномъ отношеніи весьма стройной системы такъ очевидна, что уже непосредственный ученикъ Платона, геніальный Аристотель—указалъ ея главнѣйшіе недостатки; поэтому, отъ изложенія платоновой философіи мы, упомянувъ вкратцѣ о его прямыхъ послѣдователяхъ, перейдемъ къ ознакомленію съ философіей Аристотеля, съ тѣмъ чтобы въ соотвѣтствующихъ мѣстахъ привести сдѣланную имъ критическую оцѣнку воззрѣній Платона.

Философская школа Платона называлась Академическою по имени сада „Академія", въ которомъ онъ велъ свое преподаваніе. Послѣ смерти Платона школа эта продолжала свое существованіе подъ тѣмъ же названіемъ; но въ сравнительно скоромъ времени философія послѣдователей Платона пріобрѣла совершенно иной характеръ, превратившись въ скептическое ученіе; скептическая школа сохранила за собою названіе академіи, какъ воспоминаніе о томъ, что она основана учениками Платона, но для отличія академіи истинныхъ, прямыхъ послѣдователей Платона отъ академіи скептиковъ и отъ другихъ, позднѣйшихъ, школъ—также носившихъ названіе академіи, школу прямыхъ послѣдователей Платона называютъ д р е в н е й или п е р в о й а к а д е м і е й;

за нею слѣдуютъ двѣ академіи скептиковъ—средняя и новая, и двѣ академіи эклектиковъ—такъ называемыя четвертая и пятая.

Первымъ преемникомъ Платона былъ Спевзиппъ, непосредственный ученикъ его, ставшій во главѣ академіи тотчасъ же послѣ смерти Платона; Спевзиппа смѣнилъ Ксенократъ, также непосредственный ученикъ Платона; послѣ него главенствовали сначала Полемонъ, затѣмъ Кратесъ. Преемникомъ Кратеса былъ Аркезилай, давшій новое, скептическое направленіе академической философіи; съ него начинается средняя академія.

Аристотель.

Философъ, къ ознакомленію съ ученіями котораго мы теперь приступаемъ, былъ величайшимъ ученымъ и мыслителемъ древняго міра, возбуждая удивленіе глубиною и разносторонностью познаній и поразительной творческою силою своего всеобъемлющаго ума; онъ былъ и натуралистъ, сдѣлавшій массу открытій первостепенной важности; и философъ, создавшій цѣлую самостоятельную отрасль науки—логику, и построившій въ высшей степени оригинальную этическую систему; наконецъ онъ былъ и политикомъ, знатокомъ конституцій множества различныхъ государствъ и самостоятельнымъ мыслителемъ и въ этой области.

Ученикъ Платона, Аристотель (IV в. до Р. Хр.; 384—322 г.г.) по характеру мышленія является полной противоположностью своему учителю; Платонъ создалъ свою философію интуитивнымъ путемъ, Аристотель построилъ свою систему на основаніи данныхъ, добытыхъ опытомъ; вслѣдствіе такой противоположности въ способахъ разработки философ-

скихъ проблемъ—результаты получились во многихъ отношеніяхъ также совершенно противоположные и поэтому Аристотель, несмотря на все свое уваженіе къ Платону, подвергаетъ и его теорію идей, и основанное на ней ученіе о государствѣ—уничтожающей критикѣ.

Въ виду особенной важности критическихъ замѣчаній Аристотеля на Платонову идеологію—мы здѣсь прежде всего съ ними и познакомимся.

Аристотель совершенно не допускаетъ существованія рядомъ съ міромъ матеріальныхъ вещей—втораго, параллельнаго первому, міра идей. Прежде всего—это предположеніе совершенно ничѣмъ не доказывается. Затѣмъ мы не можемъ себѣ представить объективнаго существованія весьма многихъ идей; если напримѣръ еще возможно вообразить въ формѣ неясной фигуры „столъ", „ложе" и т. д., какъ идею, то это уже совершенно невозможно для такихъ идей, какъ „качество", „степень", „больше", „меньше", „направо", „налѣво" и т. п. Далѣе, мы ровно ничего не выигрываемъ въ отношеніи познанія, если познаваемые объекты увеличимъ въ числѣ. Помимо этого, признавая идеи за образцы матеріальныхъ вещей, мы должны будемъ допустить, что для каждаго предмета есть множество образцовъ; напримѣръ Сократа можно подвести подъ идеи Сократа, человѣка, животнаго, двуногаго и т. д. Если же каждый предметъ имѣетъ множество образцовъ, то слѣдовательно онъ стремится воплотить ихъ всѣ; но стремясь воплотить ихъ всѣ, онъ можетъ стремиться воплотить каждый изъ нихъ лишь отчасти—а это противорѣчитъ основамъ платоновой идеологіи, по которой каждая вещь матеріальнаго міра стремится возможно совершеннѣе приблизиться къ идеалу.

Наконецъ, даже признавъ наличность двухъ міровъ—матеріальнаго и идеальнаго—мы не могли бы допустить возможности взаимодѣйствія между ними, ибо невозможно представить себѣ, какъ міръ идей—нематеріальный, неизмѣнный, неподвижный, вѣчный, можетъ воздѣйствовать на другой міръ—матеріальный, непрестанно движущійся, измѣняющійся, преходящій.

При этомъ Аристотель не ограничился изложенной критикой платоновой теоріи идей и отрицаніемъ ихъ существованія, но и объяснилъ, что́ такое эти идеи, ошибочно признаваемыя Платономъ за самостоятельно существующія объективныя реальности. Идеи имѣютъ, объясняетъ Аристотель, лишь субъективное существованіе; это ничто иное какъ продукты дѣятельности нашего ума—мы познаемъ сходное, общее въ индивидуальностяхъ, благодаря способности воспоминанія и искусству наведенія, но это общее объективно существуетъ лишь въ индивидуальномъ.

Аристотель первый изслѣдовалъ законы человѣческаго мышленія; онъ создалъ л о г и к у—и создалъ её сразу въ настолько полно разработанной и законченной формѣ, что она въ неизмѣнномъ видѣ просуществовала около двадцати столѣтій (до Бэкона, переработавшаго теорію индуктивнаго умозаключенія).

Цѣль логики, по Аристотелю, состоитъ въ указаніи правильнаго пути къ достиженію истинно научнаго знанія. Наука объясняетъ намъ, какъ изъ общихъ положеній слѣдуютъ частные выводы, какъ на основаніи общихъ законовъ происходятъ извѣстныя намъ явленія; слѣдовательно истинно научное знаніе есть знаніе причинъ. Логика и является средствомъ обнаруженія причинной связи явленій, показывая и доказывая, какъ частное необходимо вытекаетъ изъ общаго. Для этой цѣли служатъ намъ силлогизмы.

Силлогизмъ есть такое изреченіе, посредствомъ котораго изъ данныхъ положеній выводится положеніе отличное отъ нихъ, но изъ нихъ вытекающее (*συλλογισμὸς δὲ ἐστι λόγος ἐν ῷ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*).

Въ каждомъ положеніи или сужденіи одно понятіе (предикатъ) высказывается о другомъ (субъектъ); если сужденіе намъ не дано, то чтобы образовать его надо имѣть такое понятіе, которое состоя въ связи съ субъектомъ и предикатомъ, устанавливаетъ этимъ путемъ между ними связь; такое посредствующее понятіе называется среднимъ терминомъ.

Напримѣръ, если мы хотимъ связать два понятія—„Кай“ и „смертенъ“, то мы должны найти средній терминъ; такимъ среднимъ терминомъ будетъ въ данномъ случаѣ понятіе „человѣкъ“ и получатся два сужденія, называемыя посылками—

Всѣ люди смертны,
Кай человѣкъ,

откуда выводится заключеніе—

Кай смертенъ.

Аристотель очень подробно разрабатываетъ теорію силлогизмовъ. По той роли, которую играетъ средній терминъ въ посылкахъ, онъ различаетъ три фигуры силлогизмовъ. 1-я фигура будетъ въ томъ случаѣ, если средній терминъ въ одной посылкѣ является субъектомъ, а въ другой предикатомъ; напримѣръ—

Люди не могутъ летать,
Кай человѣкъ,
слѣдовательно
Кай не можетъ летать.

2-я фигура будетъ въ томъ случаѣ, когда средній терминъ является въ обѣихъ посылкахъ предикатомъ; напримѣръ—

Всѣ рыбы имѣютъ холодную кровь,
Киты не имѣютъ холодной крови,
слѣдовательно
Киты не рыбы.

3-я фигура будетъ въ томъ случаѣ, если средній терминъ является въ обѣихъ посылкахъ субъектомъ; напримѣръ—

Аристидъ былъ добродѣтеленъ,
Аристидъ былъ язычникъ,
слѣдовательно
Нѣкоторые язычники были добродѣтельны.

Силлогистическія фигуры Аристотель раздѣляетъ на модусы, даетъ цѣлое ученіе о превращеніи понятій и т. д., но мы не будемъ слѣдить за нимъ въ этихъ подробностяхъ, такъ какъ не можемъ имѣть въ настоящемъ изложеніи цѣлью изученіе аристотелевой логики—и касаемся ея содержанія лишь слегка, для общей характеристики его философскихъ заслугъ.

Какъ уже было сказано, силлогизмъ является средствомъ выведенія сужденій частнаго характера изъ болѣе общихъ положеній, почему такая форма умозаключеній называется выведеніемъ или дедукціей (deductio, *ἀπόδειξις*). Но ясно, что общія положенія сами должны быть откуда нибудь получены. Менѣе общія выводятся изъ болѣе общихъ силлогистическимъ путемъ, но для положеній наибольшей степени общности долженъ существовать иной источникъ, иной способъ ихъ установленія.

Общія положенія (и общія понятія) отыскиваются посред-

ствомъ умственной работы особаго характера, путемъ такъ называемаго наведенія или индукціи (inductio, ἐπαγωγή), которая есть умозаключеніе не отъ общаго къ частному, какъ въ силлогизмѣ, а отъ частнаго къ общему.

Въ Первой Аналитикѣ, опредѣляя подробно индуктивное умозаключеніе, Аристотель говоритъ, что индукція есть заключеніе отъ одного крайняго термина черезъ другой крайній терминъ къ среднему термину. Если напримѣръ В есть среднiй терминъ для А и С, то черезъ С доказывается, что А соединено съ В. Пустъ А будетъ понятіе „долговѣчности", В—понятіе „безъ желчи", С—всякія долговѣчныя животныя, какъ человѣкъ, лошадь, мулъ и т. д. А всецѣло соотвѣтствуетъ С, ибо всѣ С долговѣчны; при условіи, что понятіе В по объему совершенно равно понятію С—мы заключаемъ, что А соотвѣтствуетъ всякому В; т. е. если каждое изъ животныхъ, не имѣющихъ желчи, окажется долговѣчнымъ, мы въ полномъ правѣ будемъ вывести заключеніе, что безжелчныя животныя долговѣчны.

Съ другой стороны, въ одномъ мѣстѣ Топики Аристотель говоритъ объ индукціи нѣсколько иначе, не требуя, чтобы для индуктивнаго умозаключенія были извѣстны всѣ случаи С. Опредѣливъ индукцію, какъ заключеніе отъ частнаго къ общему, онъ тутъ же приводитъ примѣръ такого умозаключенія: если напримѣръ среди кормчихъ и среди кучеровъ лучшимъ считается тотъ, который всего лучше знаетъ свое ремесло, то значитъ и вообще лучшимъ будетъ тотъ, кто всего лучше дѣлаетъ свое дѣло.

Благодаря указанному обстоятельству установилось различіе между такъ называемой совершенной и несовершенной

индукціей; совершенной индукціей обыкновенно называютъ такую, которая выводитъ общее заключеніе, исходя изъ ознакомленія со *всѣми* частными случаями даннаго рода; несовершенною индукціей называется выводъ общаго заключенія изъ *нѣкоторыхъ* частныхъ случаевъ.

Опредѣливъ и объяснивъ на примѣрахъ, что такое индукція, Аристотель описываетъ, какимъ образомъ мы пользуемся индукціей для вывода общаго изъ частнаго. Душа наша обладаетъ памятью и поэтому можетъ сравнивать представленія; какъ только мы замѣтили, что отъ разныхъ предметовъ мы получаемъ одинаковыя впечатлѣнія, это значитъ, что въ насъ образовалось общее понятіе. Мы получаемъ впечатлѣнія отъ отдѣльныхъ существъ, но впечатлѣнія эти возвышаются до всеобщаго; получается впечатлѣніе не отдѣльнаго человѣка, какого нибудь Каллія, а человѣка вообще. Эти общія понятія опять могутъ служить къ образованію другихъ, болѣе общихъ понятій; напримѣръ изъ понятій о такихъ то и такихъ то животныхъ мы образуемъ понятіе о животномъ вообще, а это понятіе служитъ въ свою очередь для образованія новыхъ, еще болѣе общихъ понятій.

Это мѣсто заслуживаетъ особаго вниманія; здѣсь Аристотель не только даетъ, какъ и во всей области логики, теорію умозаключеній, чего никто до него не сдѣлалъ, но онъ указываетъ такой путь для индуктивныхъ выводовъ, который до него не только теоретически не былъ освѣщенъ, но и практически не примѣнялся—онъ рекомендуетъ постепенное восхожденіе отъ индуктивныхъ заключеній наименьшей степени общности къ другимъ, нѣсколько болѣе общимъ, отъ нихъ къ слѣдующимъ и т. д. до наиболѣе общихъ и отвлеченныхъ принциповъ. Со времени Сократа всѣ философы,

въ томъ числѣ и Платонъ, примѣняли индукцію въ мало удовлетворительной формѣ, въ видѣ аналогіи или рѣзкихъ скачковъ отъ анализа частностей къ самымъ общимъ выводамъ и никто не практиковалъ этой систематической, осмотрительной постепенности восхожденія отъ частнаго къ общему, которую Аристотель не только рекомендуетъ, но и постоянно примѣняетъ въ своихъ изслѣдованіяхъ.

Въ логикѣ Аристотеля изображаются многіе иные виды умозаключеній, какъ-то энтимема, примѣръ и другіе, но мы на нихъ, какъ и на подробностяхъ въ ученіи о силлогизмахъ, останавливаться не будемъ. Повторяя еще разъ, что заслуги Аристотеля, какъ создателя науки логики, громадны, мы не можемъ не отмѣтить тотъ фактъ, что въ настоящее время наука эта значительно ушла впередъ; въ XVI вѣкѣ Бэконъ сдѣлалъ значительныя и важныя дополненія къ теоріи индукціи; а въ XIX вѣкѣ Джевонсъ установилъ иныя, и болѣе правильныя, точки зрѣнія и на индукцію, и на дедукцію.

Такъ какъ обо всемъ этомъ придется въ свое время говорить ниже, то мы пока не будемъ подвергать критикѣ логику Аристотеля и переходимъ къ слѣдующимъ отдѣламъ его философской системы.

Сначала мы займемся его Первой философіей или Метафизикой, трактующей о предметахъ, недоступныхъ чувственному познанію; далѣе познакомимся съ его ученіемъ о мірѣ чувственныхъ явленій или Физикою, затѣмъ перейдемъ къ его Этикѣ и закончимъ изученіе Аристотелевой философіи разсмотрѣніемъ ученія о государствѣ.

Въ Метафизикѣ Аристотель даетъ ученіе о тѣхъ всеобщихъ началахъ (ἀρχαί), которыя являются и основою и причиною всего, совершающагося въ видимомъ матеріальномъ мірѣ.

Такихъ основныхъ началъ или первопричинъ онъ насчитываетъ четыре—1) матерія, матеріальная подкладка всего существующаго (*ἡ ὕλη, τὸ ὑποκειμένον*); 2) форма (*τὸ εἶδος, η μορφή*), которую Аристотель называется иногда сущностью (*ἡ οὐσία*); 3) энергія или начало движенія (*ἡ ἐνεργεία, ἡ ἀρχὴ τῆς γενέσεος, ἡ ἀρχὴ τῆς κινέσεος, τὸ κινοῦν, τὸ κινετικόν*); 4) энтелехія или начало цѣлесообразности (*ἡ ἐντελέχεια, τὸ τέλος, ταγατόν, τὸ οὗ ἕνεκα*).

Эти основныя начала комбинируются между собою такимъ образомъ, что матерія, которую Аристотель понимаетъ какъ сущее въ возможности, подъ вліяніемъ энергіи и энтелехіи т. е. цѣлесообразно движущей силы, облекается въ форму и такимъ образомъ становится дѣйствительно сущимъ.

Какъ матерія проявляется, получаетъ реальное, а не возможное только, существованіе лишь въ опредѣленной формѣ, такъ форма проявляется въ извѣстныхъ аттрибутахъ, которые Аристотель называетъ категоріями, насчитывая ихъ десять:

Οὐσία	сущность.
Πόσον	количество.
Ποῖον	качество.
Πρός τι	отношеніе.
Ποιεῖν	дѣйствіе.
Πάσχειν	страданіе.
Ποῦ	гдѣ.
Πότε	когда.
Κείσθαι	мѣстоположеніе.
Ἔχειν	владѣніе.

Эти категоріи Аристотель считаетъ „родами сущаго“ (*τὰ γένη*), безъ которыхъ, внѣ которыхъ, ничто не можетъ

существовать; ихъ можно бы назвать формами формы, такъ что форма по отношенію къ категоріямъ явится родовымъ понятіемъ. Съ другой стороны категоріи являются у Аристотеля какъ основныя понятія мышленія, какъ всеобщія сказуемыя, почему онъ трактуетъ о нихъ не только въ метафизикѣ и въ физикѣ, но и въ логикѣ. Этимъ путемъ устанавливается у Аристотеля связь, единство мышленія и бытія.

Это онтологическое ученіе Аристотеля теперь совершенно устарѣло и лишено всякаго значенія. Не говоря уже о неудовлетворительности самаго перечисленія категорій, которыя можно бы свести къ гораздо меньшему числу—напримѣръ „мѣстоположеніе" и „гдѣ" совпадаютъ, „качество" разрѣшается въ „количество" и „отношеніе", „владѣніе" есть видъ „отношенія" и т. д.—не говоря объ этомъ, современная наука совершенно отвергаетъ всякія метафизическія понятія о „родахъ сущаго", „всеобщихъ опредѣленностяхъ" и т. д. и сводитъ всѣ явленія къ движенію единой матеріи, имѣющей только одно свойство—протяженность.

Потребность свести эти метафизическія построенія къ меньшему числу принциповъ невольно сказалась у самого Аристотеля. Прежде всего мы замѣтимъ, что категорію сущности, субстанцій (*οὐσία*) онъ противопоставляетъ другимъ категоріямъ; субстанція, говоритъ онъ, есть нѣчто такое, что не сказывается о субъектѣ, а всѣ прочія категоріи или сказываются о субстанціяхъ, или находятся въ нихъ. Такимъ образомъ субстанція какъ бы противополагается всѣмъ другимъ категоріямъ, выносится за ихъ предѣлы и сливается съ понятіемъ дѣйствительно сущаго, т. е. формы, которую—какъ выше сказано—Аристотель иногда называетъ также *οὐσία*.

Далѣе, граница между матеріей, какъ возможно сущимъ, и формой, какъ дѣйствительно сущимъ, проведена Аристотелемъ не съ достаточной опредѣленностью и эти понятія въ свою очередь какъ бы сливаются.

Наконецъ, выраженія энергія и энтелехія весьма часто употребляются Аристотелемъ какъ синонимы—и этимъ путемъ онъ до извѣстной степени устраняетъ множественность метафизическихъ понятій и приходитъ къ дуализму, признавая существованіе пребывающей инертной матеріи и вѣчнаго, активнаго, нематеріальнаго ума, какъ первичной движущей причины или силы.

Въ Физикѣ онъ уже трактуетъ природу почти исключительно какъ матерію, которой присуще движеніе. Мы не будемъ слѣдить за нимъ въ этихъ разсужденіяхъ и остановимся лишь на той сторонѣ его воззрѣній, гдѣ онъ является эволюціонистомъ, такъ какъ намъ придется коснуться этого вопроса при разборѣ этическаго ученія Аристотеля.

Видимый міръ состоитъ изъ движущейся матеріи; движеніе придано ему извнѣ, міровымъ умомъ или такъ называемымъ первымъ двигателемъ; движеніе стремится облечь матерію въ извѣстную, цѣлесообразно-опредѣленную форму, а инертная матерія оказываетъ этой тенденціи пассивное сопротивленіе. Благодаря этому пассивному сопротивленію матеріи—усилія природы, направленныя къ извѣстной цѣли, могутъ оказаться недостигающими ея; какъ въ произведеніяхъ человѣческаго искусства возможны ошибки—напримѣръ грамматикъ можетъ сдѣлать орфографическую ошибку, врачъ можетъ ошибиться, прописывая лѣкарство—такъ же точно ошибка можетъ вкрасться и въ произведеніе природы; въ результа-

тѣ подобныхъ неудавшихся усилій природы, стремящейся къ извѣстной цѣли, получаются различные уроды и чудовища. Дѣйствіе случайности Аристотель отвергаетъ и не хочетъ признать правильною теорію Эмпедокла о переживаніи случайно-приспособленныхъ индивидуумовъ.

Вслѣдствіе постояннаго пассивнаго сопротивленія матеріи—природа не могла сразу произвести совершенныя существа, одаренныя тѣми формами, которыя требуются принципомъ цѣлесообразности, а должна вести дѣло творенія медленно, шагъ за шагомъ, создавая все болѣе и болѣе совершенныя существа. Органическая жизнь, училъ Аристотель, развивается изъ неорганической; растенія являются одушевленными по сравненію съ минералами, но неодушевленными по сравненію съ животными; между растеніями и животными есть переходныя формы, за каковыя Аристотель считалъ такъ называемыхъ зоофитовъ (губки, морскіе анемоны); человѣкъ есть высшая форма животной жизни.

Въ своей Естественной исторіи животныхъ Аристотель высказалъ множество мыслей, предвосхищающихъ современныя эволюціонныя воззрѣнія; напримѣръ онъ замѣчалъ единство тканей въ разныхъ органахъ и различіе ихъ въ одномъ и томъ же органѣ; онъ хорошо понималъ значеніе раздѣленія труда между отдѣльными органами; видѣлъ единство типа въ извѣстныхъ классахъ животныхъ; правильно понималъ жизнь какъ функціонированіе организма; подмѣтилъ наслѣдственную передачу признаковъ и явленіе атавизма; прекрасно понималъ значеніе раздѣленія труда между органами и цѣлесообразность устройства каждаго изъ нихъ въ отдѣльности—напримѣръ приспособленность переднихъ зубовъ къ разрѣза-

нію пищи, а коренныхъ—къ ея перемалыванію и т. д., и т. д.

Тотъ же самый принципъ цѣлесообразности, который доминируетъ во всѣхъ вышеизложенныхъ частяхъ философской системы Аристотеля, проводится имъ весьма послѣдовательно и въ Этикѣ.

Начинается это сочиненіе съ указанія, что всякое дѣйствіе стремится къ какой нибудь цѣли и эта цѣль является для него добромъ, благомъ. Каждая ближайшая цѣль предполагаетъ другую, болѣе общую, эта—слѣдующую и т. д. и всѣ цѣли совпадаютъ въ одной общей цѣли, которая есть верховное благо. Достиженіе высшаго блага есть счастіе; въ этомъ согласны всѣ—и образованные люди, и невѣжды, съ тою лишь разницей, что послѣдніе полагаютъ счастіе въ чувственныхъ наслажденіяхъ, а люди образованные въ славѣ, которую мы пріобрѣтаемъ добродѣтельною жизнью, дѣятельностью, согласной съ добродѣтелью.

Далѣе Аристотель выясняетъ, почему это такъ. Добромъ, благомъ мы считаемъ цѣль всякаго дѣйствія; слѣдовательно для опредѣленія, что̀ будетъ добромъ, а значитъ и счастіемъ, для человѣка—мы должны опредѣлить цѣль дѣятельности человѣка. Мы не можемъ допустить, чтобы цѣлью человѣка было *жить вообще*, потомучто это такая функція, которая присуща и животнымъ, и растеніямъ *(τὸ μὲν γὰϱ ζῆν κοινὸν εἶναι φαίνεται καὶ τοῖς φυτοῖς)*; равнымъ образомъ мы не можемъ признать цѣлью *жизнь чувственную*, потомучто такая жизнь свойственна и животнымъ. Слѣдовательно цѣль человѣка—жить согласно съ разумомъ, ибо онъ одинъ изъ всѣхъ живыхъ существъ имъ одаренъ. Это согласіе съ разумомъ должно быть возможно болѣе полное, возможно болѣе совершенное;

но совершенство всякой вещи сообразуется съ ея спеціальной добродѣтелью, такъ какъ добродѣтель всякой вещи состоитъ въ томъ, что дѣлаетъ эту вещь способной въ совершенствѣ исполнять свое назначеніе; слѣдовательно счастіе, благо человѣка состоитъ въ дѣятельности души, руководимой добродѣтелью.»

Чтобы понять, въ чемъ заключается добродѣтель, мы —принимая во вниманіе, что добродѣтель есть душевная дѣятельность—должны, говоритъ Аристотель, обратиться къ ученію о душѣ. Душа наша состоитъ изъ двухъ частей—разумной и неразумной. Неразумная часть слагается изъ растительной способности, которая обща всѣмъ живымъ существамъ и совершенно чужда разумности; и изъ силы страстей, которая до извѣстной степени причастна разуму, такъ какъ страсти могутъ подчиняться велѣніямъ разума. Разумная часть состоитъ также изъ двухъ частей—разумной повелѣвающей и разумной повинующейся.

Сообразно этому дѣленію разума на двѣ части—и добродѣтели бываютъ двоякаго рода; однѣ добродѣтели свойственны разумной части души и называются добродѣтелями діаноэтическими; таковы мудрость или знаніе, умъ, благоразуміе. Другія являются принадлежностью неразумной части и называются добродѣтелями этическими; таковы великодушіе и умѣренность.

Добродѣтели діаноэтическія пріобрѣтаются изученіемъ, наукою; добродѣтели этическія—привычкою, обычаемъ *(ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὔξησιν...., ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται.)*. Послѣднюю мысль Аристотель развиваетъ слѣдующимъ образомъ. Мы пріобрѣтаемъ добродѣтель, такъ же какъ и всякое другое искусство—уп-

ражненіемъ; напримѣръ, научиться играть на гитарѣ можно только играя на ней. Но всякое дѣло, вообще все—хорошо только тогда, когда въ немъ нѣтъ ни излишка, ни недостатка; напримѣръ для здоровья одинаково вредно и излишнее, и недостаточное питаніе; излишекъ въ гимнастическихъ упражненіяхъ такъ же ослабляетъ наши силы, какъ отсутствіе упражненія. Также точно обстоитъ дѣло и съ добродѣтелями; мы одинаково не можемъ назвать мужественнымъ—ни труса, который всего боится, ни такого человѣка, который безразсудно подвергаетъ себя опасностямъ; равнымъ образомъ далеки отъ добродѣтели умѣренности—и невоздержный человѣкъ, вѣчно гоняющійся за наслажденіями, и такой, который избѣгаетъ всякихъ удовольствій, подобно деревенскимъ жителямъ, чуждымъ культуры (*ὥσπερ οἱ ἄγροικοι*). Научаясь быть добродѣтельными въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, мы и пріобрѣтаемъ этимъ путемъ ту привычку къ добродѣтельной дѣятельности, тѣ склонности къ добродѣтельнымъ поступкамъ, которыя называются добродѣтелями этическими.

А такъ какъ отдѣльные добродѣтельные поступки являются средними между излишкомъ и недостаточностью, то и добродѣтель вообще есть нѣчто среднее между крайностями (*μεσότης τις ἄρα ἐστὶν ἡ ἀρετή, στοχαστική γε οὖσα τοῦ μέσου.*)

Но чтобы должнымъ образомъ относиться къ нашимъ поступкамъ, чтобы правильно судить о нихъ—мы должны, говоритъ Аристотель, обращать вниманіе на связанное съ ними чувство удовольствія или неудовольствія. Человѣкъ, который воздерживается отъ чувственныхъ наслажденій и испытываетъ удовольствіе отъ своей воздержности, есть человѣкъ умѣренный; а кто страдаетъ вслѣдствіе своей воздержности, въ томъ

есть неумѣренность. Человѣкъ, который идетъ на встрѣчу опасности и при этомъ испытываетъ удовольствіе, или по крайней мѣрѣ не чувствуетъ страха—мужественъ; тотъ, кто боится—трусъ. Этическія добродѣтели имѣютъ близкое отношеніе къ удовольствіямъ и страданіямъ *(περὶ ἡδονὰς γὰρ καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή)*, потомучто стремленіе къ удовольствію толкаетъ насъ въ сторону зла, а боязнь страданія мѣшаетъ намъ дѣлать добро. Вотъ почему съ ранняго дѣтства нужно, какъ справедливо говорилъ Платонъ, воспитывать людей такъ, чтобы они видѣли удовольствіе и страданіе въ томъ, въ чемъ ихъ должно видѣть. Всякое качество души имѣетъ связь съ вещами, дѣлающими её или лучшей, или худшей; и душевныя качества извращаются, если мы стремимся къ удовольствію или бѣжимъ страданія, гдѣ не должно, въ чемъ не слѣдуетъ.

Мы должны поставить принципомъ, что добродѣтель устанавливаетъ въ насъ такое отношеніе къ удовольствіямъ и страданіямъ, при которомъ наше поведеніе является наилучшимъ; порокъ оказываетъ совершенно противоположное вліяніе.

Люди всегда ищутъ добраго, полезнаго и пріятнаго, избѣгаютъ злого, вреднаго и непріятнаго. Добродѣтельный человѣкъ знаетъ правильный путь къ достиженію этой цѣли порочный постоянно ошибается—въ особенности по отношенію къ удовольствіямъ; удовольствіе есть чувство, общее всѣмъ одушевленнымъ существамъ, и при этомъ оно сопровождаетъ всѣ наши дѣйствія, совершенныя намѣренно по свободному выбору, такъ какъ доброе и полезное обыкновенно вмѣстѣ съ тѣмъ бываетъ и пріятнымъ *(καὶ γὰρ τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον ἡδὺ φαίνεται)*. Прибавимъ къ этому, что съ самаго нѣжнаго возраста чувство удовольствія въ насъ культивируется и раз-

вивается вмѣстѣ съ нами *(ἔτι δ' ἐκ νηπίου πᾶσιν ἡμῖν συντέθραπται)*. Трудно отдѣлаться отъ чувства, такъ глубоко вошедшаго въ нашу жизнь, принявшаго ея окраску; поэтому чувства удовольствія и страданія являются правилами, которыя—смотря по характеру человѣка—исключительно или въ большей или меньшей степени регулируютъ нашу жизнь.

Значитъ мы необходимо должны заниматься вопросомъ объ удовольствіяхъ и страданіяхъ, такъ какъ весьма важно умѣть наслаждаться и страдать хорошо или дурно *(οὐ γὰρ μικρὸν εἰς τὰς πράξεις εὖ ἢ κακῶς χαίρειν καὶ λυπεῖσθαι)*.

Кто умѣетъ хорошо употреблять эти два чувства, тотъ добродѣтеленъ; а кто пользуется ими дурно—тотъ пороченъ (*ὁ μὲν γὰρ εὖ τούτοις χρώμενος ἀγαθὸς ἔσται, ὁ δὲ κακῶς κακός*).

На первый взглядъ изложенное мѣсто въ Этикѣ Аристотеля является темнымъ; его опредѣленіе добродѣтели, гласящее—что она состоитъ въ такомъ отношеніи къ удовольствіямъ и неудовольствіямъ, какимъ оно должно быть—является, говоритъ проф. Рѣдкинъ (Изъ лекцій исторіи философіи права, т. VI, стр. 106), опредѣленіемъ тавтологическимъ, ибо это все равно что сказать: добродѣтель состоитъ въ добродѣтельномъ отношеніи къ удовольствіямъ и неудовольствіямъ. Очевидно, продолжаетъ цитируемый авторъ (стр. 107—108), что Аристотель имѣлъ при этомъ въ мысляхъ *особеннаго рода* удовольствіе—въ смыслѣ душевнаго спокойствія, противополагая его удовольствію въ собственномъ смыслѣ, какъ чувственному наслажденію.

Но такое объясненіе намъ кажется несовсѣмъ удовлетворительнымъ. Мысль Аристотеля—совершенно иная; онъ исходитъ изъ строго проводимаго имъ принципа цѣлесообразности:

добродѣтельны тѣ поступки, которые далеки отъ крайностей, такъ какъ крайности *вредны*; добродѣтель вообще ищетъ средины между крайностями, т. е. слѣдовательно *пользы*. Въ природѣ все служитъ для какой нибудь цѣли, все цѣлесообразно —цѣлесообразными должны быть и чувства удовольствія и страданія; они должны быть связаны съ полезнымъ и вреднымъ такъ, чтобы полезное было намъ пріятно, а вредное—непріятно; это и будетъ пользованіе удовольствіемъ и страданіемъ *какъ слѣдуетъ*. Увѣренность, что Аристотель думалъ именно такъ, подкрѣпляется въ насъ его частыми ссылками на вліяніе воспитанія, гдѣ онъ указываетъ, что воспитаніе имѣетъ цѣлью пріучить людей видѣть удовольствія и страданія въ томъ, въ чемъ ихъ *должно* видѣть.

Но сказать, что Аристотель *такъ смотрѣлъ* на значеніе добродѣтели—недостаточно; намъ кажется, что онъ *долженъ былъ* такъ смотрѣть и иначе смотрѣть не могъ.

Дѣйствительно—какъ натуралистъ, Аристотель опредѣленно высказывалъ убѣжденіе въ постепенномъ развитіи болѣе совершенныхъ формъ живыхъ существъ изъ менѣе совершенныхъ, онъ видѣлъ приспособленность органовъ къ ихъ функціямъ и хорошо понималъ явленіе наслѣдственной передачи признаковъ. Въ области этики онъ является чистѣйшимъ утилитаристомъ, заявляя, что добродѣтель научаетъ насъ избѣгать крайностей, потомучто крайности вредны. Ясно, что отсюда былъ прямой путь къ признанію чувствъ удовольствія и страданія за особыя полезныя функціи нашего организма, влекущія насъ къ полезному и отталкивающія отъ вреднаго.

Если Аристотель и не высказалъ до конца эту идею современнаго эволюціоннаго утилитаризма, который смотритъ

на нравственныя чувства какъ на полезныя виду качества, развивающіяся въ отдѣльныхъ индивидуумахъ путемъ прямаго и косвеннаго приспособленія къ условіямъ жизни, то во всякомъ случаѣ онъ ихъ въ значительной мѣрѣ предвосхитилъ и предугадалъ. [1])

Аристотель даетъ примѣрный перечень особенныхъ добродѣтелей, съ объясненіемъ—какъ каждая изъ нихъ является серединою между крайностями. Напримѣръ мужество есть середина между трусостью и безумной отвагой; щедрость является серединою между скупостью и расточительностью и т. д. Но особенный интересъ для насъ представляетъ его ученіе о правдѣ и справедливости, прямо относящееся къ области философіи права.

Правда и справедливость (ἡ δικαιοσύνη) учитъ Аристотель, бываетъ двухъ видовъ: 1) правда и справедливость въ широкомъ смыслѣ, состоящая въ повиновеніи законамъ; 2) правда и справедливость въ тѣсномъ смыслѣ, заключающаяся въ соблюденіи равенства между гражданами.

Первый видъ называется правдой и справедливостью въ *широкомъ* смыслѣ потому, что она предписываетъ соблюденіе всѣхъ добродѣтелей—законы регулируютъ нашу жизнь всесторонне; второй видъ называется правдою и справедливостью *въ тѣсномъ* смыслѣ потому, что требованія ея простираются на болѣе узкую сферу, именно на пользованіе общими благами, къ числу которыхъ, по Аристотелю, относятся напримѣръ самосохраненіе, имущество, гражданская честь.

Правда и справедливость въ тѣсномъ смыслѣ, какъ особен-

---

[1]) Подробности объ эволюціонномъ утилитаризмѣ см. въ моей книгѣ «Власть и Право», Казань, 1897.

ная добродѣтель, должна по теоріи Аристотеля представлять собою средину между крайностями; онъ такъ и высказывается, разъясняя, что никакой гражданинъ не долженъ имѣть вышеуказанныхъ общихъ благъ ни слишкомъ много, ни слишкомъ мало по сравненію съ другими, а долженъ обладать ими въ средней мѣрѣ.

Правду и справедливость въ тѣсномъ смыслѣ Аристотель раздѣляетъ вновь на два вида; 1) Правда и справедливость распредѣляющая, сообразно которой каждый гражданинъ получаетъ слѣдуемое ему по достоинству; распредѣленіе благъ и золъ (государственныхъ повинностей) не должно происходить по принципу абсолютнаго равенства всѣхъ людей, а по принципу равенства относительнаго, такъ чтобы каждый получалъ должное по заслугамъ. 2) Правда и справедливость уравнивающая, которая состоитъ въ возстановленіи установленнаго, распредѣляющею правдою и справедливостью равенства, если оно чѣмъ нибудь нарушается.

Такъ какъ нарушеніе равенства между людьми можетъ быть слѣдствіемъ или добровольныхъ отношеній между людьми или насильственныхъ дѣйствій, то правда и справедливость уравнивающая въ свою очередь распадается на два вида: 1) Та уравнивающая правда и справедливость, которая возстановляетъ равенство, нарушенное вступленіемъ людей въ добровольныя отношенія; напримѣръ, невыгодная сдѣлка можетъ быть объявлена недѣйствительной. 2) Та уравнивающая правда и справедливость, которая возстановляетъ равенство, нарушенное внѣ добровольныхъ отношеній между людьми: а) тайными дѣяніями, напримѣръ возвращается владѣльцу украденная вещь; в) явными дѣяніями, напримѣръ возвращается вещь, отнятая насильно.

Въ этомъ подраздѣленіи правды и справедливости въ широкомъ смыслѣ на роды и виды мы улавливаемъ разграниченіе всей области права на большіе отдѣлы, съ которыми въ общихъ чертахъ и до извѣстной степени совпадаетъ современное дѣленіе.

Правда и справедливость распредѣляющая можетъ быть названа принципомъ права государственнаго управленія и законодательной политики. Правда и справедливость уравнивающая является принципомъ дѣятельности органовъ судебной власти; эта правда и справедливость не взираетъ на лица—она возстановляетъ нарушенное равенство, нисколько не заботясь, былъ ли нарушитель высокопоставленное лицо или человѣкъ простого званія.

Въ раздѣленіи правды и справедливости уравнивающей на касающуюся добровольныхъ и недобровольныхъ отношеній между людьми, мы видимъ разграниченіе области гражданскаго и уголовнаго права. Нарушеніе равенства вслѣдствіе добровольныхъ сношеній людей между собою—влечетъ возмѣщеніе вреда; нарушеніе же равенства въ недобровольныхъ отношеніяхъ можетъ повлечь не только возмѣщеніе вреда, но и наказаніе виновнаго.

Заканчивая нашъ краткій обзоръ ученія Аристотеля о правдѣ и справедливости, мы должны отмѣтить, что у него встрѣчается мимолетное указаніе на отличіе права естественнаго и положительнаго.

Въ области правды и справедливости распредѣляющей и уравнивающей мы можемъ, говоритъ Аристотель, отличить то, что естественно, и то, что законно. Естественное—это то, что вездѣ одинаково и не зависитъ отъ человѣческихъ законо-

положеній; законнымъ мы называемъ то, что само по себѣ, въ принципѣ, безразлично, но перестаетъ быть таковымъ вслѣдствіе предписанія закона (τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐθὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει).

Мнѣ могутъ возразить, что неизмѣнны лишь законы природы—напримѣръ огонь горитъ одинаково и у насъ, и въ Персіи; въ области же правды и справедливости мы не видимъ ничего подобнаго; человѣческіе законы и права, которыя на нихъ основываются, подвержены постояннымъ измѣненіямъ. Но если даже и согласиться съ этимъ, продолжаетъ Аристотель, то всетаки мы можемъ различить въ правдѣ и справедливости элементы естественные и имъ противоположные (κινητὸν μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει); среди вещей измѣнчивыхъ мы можемъ отличить такія, которыя измѣнчивы по своей природѣ, и такія, которыя становятся таковыми въ силу человѣческихъ законовъ и постановленій.

Какъ видимъ, это ученіе о естественномъ правѣ весьма темно и совершенно неразработано; тѣмъ не менѣе основная идея угадывается довольно легко—очевидно Аристотель хотѣлъ сказать, что есть такіе общіе принципы правды и справедливости, которые должны быть признаны абсолютными, для всѣхъ законодательствъ обязательными; и если означенные принципы иногда все таки извращаются, то это надо приписать человѣческому несовершенству.

Науку о государствѣ Аристотель считаетъ высшею наукой; она обнимаетъ собою всѣ остальныя, потомучто опредѣляетъ—какимъ наукамъ и въ какой мѣрѣ должны граждане

учиться. Съ другой стороны государство руководитъ человѣкомъ во всей его дѣятельности, законами предписывая соблюденіе всѣхъ добродѣтелей, и такимъ образомъ ведетъ человѣка къ конечной цѣли, къ высшему добру, благу. Въ виду этого Аристотель посвящаетъ наукѣ о государствѣ особое сочиненіе, подъ названіемъ „Политика".

При ознакомленіи съ содержаніемъ этого сочиненія мы прежде всего обратимъ вниманіе на критику государственнаго ученія Платона. Аристотель совершенно правъ, утверждая, что стремленіе Платона привести гражданъ въ государствѣ къ абсолютному единству—является тенденціей, для государства вредной. Платонъ хочетъ, чтобы у гражданъ было все общее—и родъ дѣятельности (въ высшемъ классѣ всѣ воины—и мущины, и женщины; часть гражданъ высшаго класса становится правителями—и опять безъ различія пола), и имущество, и дѣти, и даже до извѣстной степени жены (по минованіи брачнаго возраста). При подобномъ подведеніи всѣхъ подъ одинъ уровень—государство, говоритъ Аристотель, не будетъ въ сущности ничѣмъ отличаться отъ семьи и, слѣдовательно, потеряетъ свой характеръ, свое значеніе высшей формы человѣческаго общенія.

Въ государствѣ, безъ сомнѣнія, должно существовать единство; но государственное единство есть единство во множествѣ, гдѣ граждане, какъ носители различныхъ качествъ, взаимно другъ друга восполняютъ. Жизнь государства, говоритъ Аристотель, можно сравнить съ симфоніей; чтобы образовалась симфонія—необходимо соединеніе не одинаковыхъ звуковъ, потомучто тогда получится монотонія, а звуковъ различныхъ, но только приведенныхъ въ гармоническое согласіе;

такъ и въ государствѣ различіе гражданъ приводится къ гармоническому единству.

Въ частности Аристотель отвергаетъ и общность имуществъ, и общность дѣтей и женъ. Учреждая общность имуществъ, Платонъ думаетъ уничтожить поводы къ непріятностямъ и ссорамъ между гражданами; но опытъ учитъ насъ, что всего болѣе недоразумѣній всегда возникаетъ между людьми, имѣющими общее имущество, и вообще входящими въ слишкомъ тѣсное соприкосновеніе другъ съ другомъ; напримѣръ люди, путешествующіе вмѣстѣ, склонны ссориться изъ за всякихъ пустяковъ.

Еще худшее вліяніе должно оказать уничтоженіе семьи. Невозможно предполагать, чтобы граждане Платонова идеальнаго государства въ состояніи были любить тысячи „общихъ“ дѣтей, какъ своихъ собственныхъ, а въ особенности, чтобы дѣти считали „отцовъ и матерей“ сотнями; желаніе создать всеобщую нѣжную любовь и дружбу приведетъ лишь къ всеобщей холодности и равнодушію.

Семьѣ Аристотель придаетъ огромное значеніе; семья есть основа государства, элементъ, изъ сочетанія которыхъ оно образуется, и въ то же время школа гражданина, съ дѣтства развивающая въ немъ солидарность съ другими людьми и альтруистическія чувства и подготовляющая въ немъ такимъ образомъ полезнаго члена общества.

Въ историческомъ развитіи государство—высшая, совершеннѣйшая форма общенія—происходитъ естественнымъ путемъ изъ семьи, какъ простѣйшей, элементарной формы. Сначала соединяются мужчина съ женщиной; этого требуетъ природа, всѣ живыя существа стремятся оставить послѣ себя по-

томство. Одновременно образуется союзъ господъ съ рабами —также въ силу естественной необходимости, потомучто одни люди, полагаетъ Аристотель, отъ природы одарены способностью предусматривать будущее, обдумывать свои поступки и направлять свою дѣятельность къ извѣстной цѣли; другіе же лишены этой способности и, обладая тѣлесною силою и выносливостью, самою природою предназначены къ физическому труду подъ руководствомъ людей, болѣе сильныхъ умственно, становятся ихъ рабами. Подъ вліяніемъ двухъ названныхъ естественныхъ потребностей къ соединенію людей возникаетъ первоначальная форма общенія—д о м ъ или с е м ь я, слагающаяся изъ мужа, жены, дѣтей и рабовъ. Семейный союзъ создаетъ для людей огромныя преимущества; благодаря раздѣленію труда, члены семейнаго союза достигаютъ такой полноты удовлетворенія потребностей, которая невозможна для человѣка, живущаго въ полномъ одиночествѣ.

Тѣмъ не менѣе люди стремятся еще болѣе улучшить условія своего существованія. Семья, разростаясь, образуетъ п о с е л о к ъ *(κομή)*, представляющій собою вторую, высшую форму общежитія, естественно развивающуюся изъ первой; жизнь поселкомъ обезпечиваетъ еще болѣе полное удовлетвореніе потребностей, чѣмъ достигаемое въ семейномъ союзѣ, и гораздо лучше ограждаетъ отъ враговъ, дикихъ звѣрей и неблагопріятныхъ явленій природы.

Такая жизнь можетъ уже назваться обезпеченною; но счастливою она не будетъ—жители деревень не имѣютъ ни храмовъ, ни театровъ, ни гимназій (для тѣлесныхъ упражненій), ни площадей для торговли и обсужденія общественныхъ дѣлъ, ни стѣнъ, ограждающихъ отъ непріятеля. Поэтому не-

обходимо было развиться третьему, наисовершенному виду общенія—государству (*πόλις*), которое Аристотель понимаетъ въ древне-греческомъ смыслѣ, какъ городъ съ близьлежащими, тяготѣющими къ нему, поселками.

Такимъ образомъ, по ученію Аристотеля люди естественнымъ образомъ стремятся жить въ государствѣ, почему онъ и называетъ человѣка животнымъ общежительнымъ (*ζῶον πολιτικόν*). Въ этомъ смыслѣ государство предшествуетъ всѣмъ другимъ формамъ человѣческаго общенія, какъ цѣль предшествуетъ средству.

Вѣрный своей аналитической методѣ — Аристотель изслѣдуетъ, что̀ такое государство и какое государственное устройство должно почитаться наилучшимъ. Послѣднее разсужденіе дошло до насъ въ отрывкахъ, на основаніи которыхъ можно съ извѣстною долею вѣроятія сказать, что въ этомъ изслѣдованіи Аристотель проводитъ тѣ же основныя воззрѣнія, съ которыми мы познакомились ранѣе. Цѣль государства есть обезпеченіе счастливой жизни; счастіе состоитъ въ добродѣтельной жизни; добродѣтель учитъ насъ избѣгать крайностей и держаться во всемъ должной мѣры, середины. Поэтому въ идеальномъ государствѣ народонаселеніе не должно быть ни слишкомъ многочисленно, ни слишкомъ малочисленно; территорія должна быть среднихъ размѣровъ, достаточно большая, чтобы обезпечить матеріальные благосостояніе гражданъ, и не настолько обширная, чтобы создать затрудненія для внѣшней обороны; граждане должны быть добродѣтельны, что̀ обезпечивается правильнымъ ихъ воспитаніемъ; равнымъ образомъ граждане должны быть физически здоровы, для чего прилагаются соотвѣтствующія заботы—рожденіе дѣтей дол-

жно совершаться въ среднемъ цвѣтущемъ возрастѣ, родители не должны быть ни атлетическаго, ни слабаго сложенія и т. д.

Обращаясь къ воззрѣніямъ Аристотеля на природу государствъ, существующихъ въ дѣйствительности, мы видимъ, что въ государствѣ онъ различалъ три элемента—территорію, гражданъ и власть, какъ форму государственнаго устройства, т. е. тѣ же элементы, которые видитъ въ немъ и современная наука.

Частностей вопроса о значеніи территоріи Аристотель не разрабатываетъ; напротивъ, ученіе о гражданинѣ и о формахъ государственнаго устройства излагаетъ довольно подробно.

Кто долженъ считаться гражданиномъ? спрашиваетъ Аристотель. Мѣсто жительства не дѣлаетъ человѣка гражданиномъ, потому что въ государствѣ, помимо гражданъ, живутъ и рабы, и метеки; право быть истцомъ и отвѣтчикомъ въ судѣ также не есть исключительный признакъ гражданина, такъ какъ этимъ правомъ пользуются и иностранцы; отвѣтить, что гражданиномъ считается рожденный отъ гражданина, также нельзя, потому что отвѣтить такъ—значитъ повторить, а не рѣшить вопросъ. Что-бы понять рѣшеніе, предлагаемое Аристотелемъ, нужно вспомнить, что онъ опредѣляетъ государство какъ самостоятельное, само себѣ довлѣющее общеніе гражданъ; поэтому гражданиномъ будетъ тотъ, кто является полноправнымъ членомъ такого общенія, т. е. кто имѣетъ право занимать государственныя должности; дѣти и немощные старики не будутъ, такимъ образомъ, гражданами: дѣти—это будущіе граждане, старики—бывшіе.

Формы государственнаго устройства Аристотель различаетъ, по числу правящихъ лицъ, какъ правленіе одного, прав-

леніе меньшинства и правленіе большинства, причемъ всѣ эти формы государственнаго правленія могутъ быть правильными и неправильными.

Если правители заботятся о благѣ управляемыхъ, то это будутъ правильныя формы государственнаго устройства: 1) монархія, когда правитъ одинъ; 2) аристократія, когда правятъ немногіе, меньшинство; 3) политія, когда власть принадлежитъ большинству гражданъ.

Но когда правители начинаютъ болѣе заботиться о своихъ личныхъ выгодахъ, чѣмъ о пользѣ общей, когда въ народѣ исчезаетъ любовь къ существующей формѣ правленія и когда, вообще, исчезаетъ въ государствѣ равенство между гражданами въ смыслѣ нарушенія правды и справедливости распредѣляющей, требующей воздаянія каждому по заслугамъ— тогда правильныя формы государственнаго устройства извращаются: 1) монархія превращается въ тиранню; 2) аристократія въ олигархію; 3) политія въ демократію.

Аристотель имѣлъ очень много учениковъ и послѣдователей, извѣстныхъ подъ именемъ перипатетиковъ; они лишь излагали и комментировали его философію и школа просуществовала до II-го вѣка по Р. Хр., сохранивъ ученіе Аристотеля почти въ неприкосновенной чистотѣ.

Наиболѣе извѣстные перипатетики—непосредственные ученики Аристотеля--Θеофрастъ (IV-III в. до Р. Хр.) и Эвдемъ Родосскій (IV-III в. до Р. Хр.); ученикъ Θеофраста Стратонъ (IV-III в. до Р. Хр.), Ликонъ Троасскій (III в. до Р. Хр.), Іеронимъ Родосскій, нѣсколько склонявшійся къ ученію киренаиковъ; Критолай Ликійскій, отчасти приближающійся къ стоикамъ; Андро-

никъ Родосскій (I в. по Р. Хр.) и его ученикъ Боэѳъ, также какъ Критолай склонявшійся къ стоицизму.

Циники.

Въ философской системѣ Сократа, какъ мы выше имѣли случай убѣдиться, субъективная и объективная точки зрѣнія не противополагались одна другой, а сливались воедино, гармонируя и взаимно восполняясь. Отрицая возможность познанія внѣшняго міра вслѣдствіе несовершенства нашихъ чувствъ, Сократъ настаивалъ на изученіи внутренняго міра человѣка, законовъ человѣческаго ума, такъ какъ эта наука не нуждается въ названныхъ обманчивыхъ посредникахъ. Но человѣческій умъ есть отраженіе или даже частица міроваго, божественнаго ума; поэтому, изучая законы нашего ума, мы познаемъ управляющій міромъ всеобщій законъ и согласуемъ наши дѣйствія съ его требованіями. Такимъ путемъ изъ познанія субъективнаго человѣческаго ума мы выводимъ объективныя правила нравственности.

Циники разработали исключительно одну, субъективную, сторону ученія Сократа. Они отказались отъ взгляда своего учителя на общія понятія, какъ на выраженіе объективной истины, вслѣдствіе чего свели этику къ внутреннему самоудовлетворенію каждаго отдѣльнаго индивидуума. Исходя при этомъ изъ извѣстныхъ намъ положеній Сократа, что свобода есть величайшее благо и что, ограничивая свои потребности, человѣкъ приближается къ совершенству, такъ какъ ни въ чемъ не нуждаться свойственно божеству—циники довели эти положенія до крайности, и такимъ образомъ получилась весьма оригинальная, не лишенная своеобразной выдержанности, аскетическая философія.

Основателемъ цинической школы былъ ученикъ Сократа Антисфенъ (V-IV в. до Р. Хр.; 440-371 г.г.), ранѣе учившійся у софиста Горгія, чѣмъ вѣроятно и объясняется то крайнее субъективное направленіе, которымъ характеризуются его философскія воззрѣнія.

Объективнаго ума не существуетъ, есть только субъективное человѣческое мышленіе, содержащее въ себѣ лишь единичныя мысли, соотвѣтствующія отдѣльнымъ фактамъ. Мысль всегда соотвѣтствуетъ своему объекту; общихъ качествъ не существуетъ, существуютъ лишь единичныя вещи; слѣдовательно не можетъ быть общихъ понятій и то, что мы принимаемъ за общія понятія, есть ничто иное какъ слова, лишенныя всякаго значенія.

Въ виду сказаннаго невозможны реальныя опредѣленія; перечисляя качества вещи, мы дѣлаемъ ее равной многому, что̀ невозможно; о каждой вещи можно сказать только одно — что̀ она есть или что̀ она была; каждому подлежащему можетъ быть придано лишь одно сказуемое, съ нею тождественное, т. е. ея имя. Напримѣръ о серебрѣ мы можемъ сказать только одно—что оно серебро; но мы не можемъ опредѣлить его какъ металлъ, тяжелый, бѣлый и т. д., потому что понятіе *серебра* не равно понятію *металла* (есть другіе металлы), понятію *бѣлаго* и т. д., а тѣмъ болѣе не равно всѣмъ этимъ понятіямъ вмѣстѣ.

Равнымъ образомъ невозможны ложныя мысли; мыслить можно только о какой нибудь вещи; мысль всегда возбуждается въ насъ какимъ нибудь объектомъ и соотвѣтствуетъ ему; слѣдовательно ложная мысль есть мысль о несуществующей вещи, что̀ невозможно. А если невозможны ложныя мысли,

то невозможны и реальныя противорѣчія и всякій споръ есть споръ о словахъ.

Антисфенъ, въ своемъ отрицаніи объективной истинности Сократовыхъ общихъ понятій, дошелъ—какъ видимъ—до безусловно ошибочнаго убѣжденія, будто всѣ наши мысли являются лишь представленіями объектовъ внѣшняго міра. Такое отрицаніе несомнѣннаго факта наличности общихъ понятій нашего ума объясняется реакціею противъ крайностей теоріи идей Платона, съ которымъ Антисфенъ горячо полемизировалъ по этому вопросу.

Но несмотря на ошибочность изложенныхъ воззрѣній Антисфена, въ нихъ проглядываетъ здоровое научное стремленіе—основываться на фактахъ, избѣгая всякихъ произвольныхъ измышленій. Это же самое стремленіе руководило Аристотелемъ и привело его къ блестящимъ результатамъ при разработкѣ основаній методологіи; Антисфенъ же увлекся крайностями и пришелъ къ ошибочному выводу, будто мы мыслимъ исключительно представленіями.

Такъ же одностороненъ Антисфенъ и въ нравственномъ своемъ ученіи. Отвергая общія понятія, онъ естественно не могъ выработать никакихъ общихъ, объективныхъ правилъ добродѣтели. Добродѣтель, училъ онъ, есть чисто субъективное состояніе внутренняго самоудовлетворенія человѣка. Достигается это самоудовлетвореніе посредствомъ освобожденія души отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній путемъ ограниченія потребностей до крайнихъ предѣловъ, до возможнаго минимума. Человѣкъ, которому ничего не нужно, совершенно удовлетворенъ, у него все есть; онъ совершенно свободенъ, такъ какъ ни отъ кого и ни отъ чего не зависитъ, и совершенно мудръ, такъ какъ возвысился до познанія истиннаго счастья и истинной добродѣтели.

Независимость мудреца Антисфенъ доводитъ до освобожденія его отъ повиновенія законамъ государства; мудрецъ долженъ жить согласно правиламъ добродѣтели, а не по государственнымъ законамъ (τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τῆς ἀρετῆς). Принципы своей философіи Антисфенъ проповѣдовалъ не только словомъ, но и дѣломъ, личнымъ примѣромъ, ведя чрезвычайно умѣренный, суровый образъ жизни и держась въ высшей степени независимо, гордо и высокомѣрно.

Ученики и послѣдователи Антисфена—извѣстный Діогенъ Синопскій, Менедемъ, Менипиъ и ученики Діогена Кратесъ Ѳивскій и Стильпонъ Мегарскій—подражали образу жизни Антисфена и даже утрировали, доводя его суровость и прямоту до наглости и умышленнаго пренебреженія всякими приличіями, а простоту и умѣренность образа жизни превращая въ показную нищету и неряшливость.

Но всего болѣе извратили они философскую сторону цинизма. Антисфенъ отвергалъ знаніе какъ цѣль, но допускалъ его какъ средство для отысканія истинныхъ началъ добродѣтели и счастія. А его послѣдователи окончательно отвергли всякое знаніе, отбросили діалектику Антисфена, какъ безполезную, и такимъ образомъ циническая философія пришла къ логическому самопротиворѣчію, отрицая не только внѣшнія блага, но и самую философію.

Вслѣдствіе этого существованіе цинической школы скоро прекратилось, хотя время отъ времени появлялись отдѣльные философы-циники; послѣдними были жившіе въ Римѣ Димитрій (I в. по Р. Хр.) и Демонаксъ (II в. по Р. Хр.).

На смѣну цинической философіи пришло близкое къ ней по основнымъ воззрѣніямъ, но несравненно болѣе возвышенное и благородное ученіе философовъ стоической школы.

Стоики.

Основателями стоической философской школы были Зенонъ Киттійскій (IV—III в. до Р. Хр.; 320-260 г.г.) ученикъ циника Кратеса, и Хризиппъ (III в. до Р. Хр.; 280-206), ученикъ Зенона, такъ много потрудившійся для разработки и распространенія идей своего учителя, что его уже въ древности называли вторымъ основателемъ стоицизма.

Обще-философское ученіе стоиковъ можетъ быть названо матеріалистическимъ. Міръ, по ихъ воззрѣніямъ, состоитъ изъ инертной матеріи (*ἡ ὕλη*) и движущей ее силы (*ἡ δύναμις*); эта сила дѣйствуетъ цѣлесообразно и потому можетъ быть названа міровою душою или разумомъ. Человѣческая душа есть часть міровой души—и чѣмъ болѣе преобладаетъ въ душѣ человѣка разумъ, тѣмъ болѣе она—часть міровой души—подобна цѣлому; тѣмъ тѣснѣе связь ея съ этимъ цѣлымъ.

Внѣшній міръ познаемъ мы разумомъ, но черезъ посредство нашихъ чувствъ. Подъ вліяніемъ воздѣйствія на насъ предметовъ внѣшняго міра, путемъ воспріятія этого воздѣйствія органами чувствъ, въ умѣ нашемъ складываются представленія; изъ представленій мы образуемъ понятія посредствомъ умозаключеній, которыя состоятъ или въ сліяніи представленій, или въ сравненіи ихъ.

Познанія наши о внѣшнемъ мірѣ стоики считали достовѣрными и критеріумъ этой достовѣрности видѣли въ непо-

средственной ихъ очевидности: что съ перваго взгляда кажется намъ яснымъ, очевиднымъ, убѣдительнымъ, то истинно. Это потому, что представленія наши являются отпечатками предметовъ внѣшняго міра (*τὰ σώματα*) въ нашей душѣ (*αἱ τυπώσεις ἐν ψυχῇ*). Если отпечатокъ получился ясный, значитъ онъ несомнѣнно сходенъ съ оригиналомъ.

Эти воззрѣнія на человѣческій разумъ, какъ на часть міроваго разума, проводятся стоиками и въ области этики. Въ насъ дѣйствуютъ тѣ же силы, что и во всемъ мірѣ; направленіе этихъ силъ мы познаемъ разумомъ, потомучто въ велѣніяхъ нашего разума—поступать такъ, а не иначе, проявляется дѣйствіе міроваго закона, закона природы. Жизнь человѣка, согласная съ разумомъ, а слѣдовательно и съ закономъ природы, называется добродѣтелью; самый законъ природы, въ приложеніи его къ человѣческой дѣятельности—нравственнымъ закономъ.

Что же предписываетъ намъ разумъ? Онъ предписываетъ стремиться къ независимости и внутреннему самоудовлетворенію, говорятъ стоики; для достиженія этой цѣли человѣкъ долженъ освободиться отъ всѣхъ чувственныхъ побужденій и относиться одинаково какъ къ удовольствіямъ, такъ и къ страданіямъ. Такое состояніе называли они безстрастіемъ, апатіей.

Въ нравственномъ ученіи стоиковъ мы встрѣчаемся, слѣдовательно, съ тѣмъ же самымъ субъективизмомъ, который характеризуетъ философію цинической школы; только у стоиковъ онъ не принялъ такой уродливой, парадоксальной формы, какъ у послѣдователей Антисфена, такъ какъ требованіе ограничивать потребности стоики не доводили до крайности и

не унижали своего человѣческаго достоинства излишнимъ приближеніемъ къ природѣ, къ образу жизни животныхъ, какъ циники.

Еще большее различіе замѣчается въ отношеніи циниковъ и стоиковъ къ государству. Циники, какъ мы видѣли, совершенно отвергали государство и освобождали мудреца отъ повиновенія государственнымъ законамъ, предпочитая естественное, стадное состояніе—государственному. Стоики же хотя и говорили, что праведное и справедливое основывается на природѣ, а не на человѣческихъ установленіяхъ (*φύσει τὸ δίκαιον εἶναι καὶ μὴ θέσει*), однако это надо понимать скорѣе какъ указаніе на несовершенство существующихъ государственныхъ законовъ, чѣмъ какъ отрицаніе ихъ обязательности. Несовершеннымъ государствамъ, существующимъ въ дѣйствительности, стоики противополагали свой идеалъ всемірнаго государства, въ которомъ долженъ господствовать всеобщій міровой законъ, естественный законъ.

Стоическая школа просуществовала нѣсколько столѣтій и хотя позднѣйшіе послѣдователи значительно смягчали и видоизмѣняли въ частностяхъ воззрѣнія древнѣйшихъ стоиковъ, тѣмъ не менѣе въ основной своей сущности стоицизмъ оставался неприкосновеннымъ.

Очень много стоиковъ было въ Римѣ. Древніе римляне, какъ люди дѣла, практики, не имѣли способностей къ отвлеченному мышленію и не создали ни одной самостоятельной философской системы, а заимствовали готовыя ученія у различныхъ греческихъ школъ, главнымъ образомъ у стоической, такъ какъ стоицизмъ всего болѣе соотвѣтствовалъ ихъ націо-

нальному характеру. Изъ римскихъ стоиковъ наиболѣе извѣстны Сенека, Музоній Руфъ, Эпиктетъ и Маркъ Аврелій.

Сенека, жившій въ эпоху глубокаго нравственнаго упадка (4 г. до Р. Хр.—65 г. по Р. Хр.), съ особенной энергіей настаиваетъ на облагораживающемъ, воспитательномъ значеніи философіи; философія—не развлеченіе, не забава, а цѣлебное средство; она призвана исцѣлять наши тяжкіе нравственные недуги и научить насъ бороться съ чувственными вожделѣніями, исходящими отъ тѣла, въ которомъ душа наша заключена какъ въ оковахъ или въ тюрьмѣ.

Музоній Руфъ (I в. по Р. Хр.), подобно Сенекѣ, смотритъ на философію какъ на средство исправленія безнравственности человѣческой, и по воззрѣніямъ своимъ нѣсколько приближается къ аскетизму циниковъ, требуя полнаго ограниченія потребностей и жизни по возможности близкой къ естественному состоянію.

Эпиктетъ (I въ по Р. Хр.) и Императоръ Маркъ Аврелій (II въ по Р. Хр.; 121—180 г.г.) уже весьма значительно уклоняются отъ чистаго стоицизма. Они признаютъ личнаго Бога, высказываютъ преданность волѣ Божіей, проповѣдуютъ свободу отъ чувственныхъ побужденій, душевную чистоту и безграничную любовь ко всѣмъ людямъ.

Большинство римскихъ юристовъ періода классической юриспруденціи были стоиками. Но о нихъ мы будемъ говорить ниже, послѣ изложенія философіи Цицерона, такъ какъ между его воззрѣніями и взглядами юристовъ классиковъ существуетъ близкое соотношеніе и тѣсная связь.

Киренаики.

Подобно циникамъ и стоикамъ—киренаики отвергали знаніе для знанія, придавая ему лишь второстепенное, служебное значеніе въ области этики; такъ же какъ и философы названныхъ школъ—киренаики не признавали никакихъ объективныхъ нравственныхъ принциповъ и искали только внутренняго самоудовлетворенія субъекта. Но путь къ достиженію этой общей всѣмъ субъективнымъ сократикамъ цѣли киренаики избрали совершенно иной, діаметрально противоположный тому, который намѣченъ былъ циниками и стоиками.

Главою киренской школы былъ ученикъ Сократа Аристиппъ (V—IV в. до Р. Хр.; 430—); ученіе Аристиппа развивали дочь его Аретэ и сынъ ея Аристиппъ Младшій. Не имѣя возможности опредѣлить, что̀ принадлежитъ въ киренской философіи каждому изъ нихъ въ отдѣльности, мы будемъ говорить о киренаикахъ вообще.

Раздѣляя убѣжденіе Сократа о невозможности познать внѣшній міръ въ его сущности, киренаики рѣшили, что о вещахъ внѣшняго міра мы можемъ судить по ощущеніямъ, чувствованіямъ, которыя эти вещи въ насъ вызываютъ. Мы не знаемъ, каковы эти вещи сами по себѣ, но онѣ являются для насъ такими, какъ мы ихъ ощущаемъ. То, что вызываетъ въ насъ пріятное ощущеніе, удовольствіе — хорошо; что̀ вызываетъ непріятное ощущеніе, страданіе—то дурно. Дурныхъ удовольствій не можетъ быть; мы не имѣемъ критерія, чтобы разсудить—хороша или дурна вещь, доставляющая намъ удовольствіе. Поэтому добро, благо—тождественно съ удовольствіемъ; цѣль человѣческой дѣятельности есть дости-

женіе пріятныхъ ощущеній, жизнь наша должна представлять изъ себя рядъ удовольствій, наслажденій.

Но такъ какъ удовольствія, если имъ предаваться въ излишествѣ, вызываютъ реакцію, причиняютъ намъ страданіе, то должно принимать въ разсчетъ эти возможныя послѣдствія пріятныхъ ощущеній и пользоваться наслажденіями умѣренно, не переступая тѣхъ границъ, за которыми наступаетъ непріятная реакція. Здѣсь оказываетъ намъ большую помощь знаніе, разумѣніе (*φρόνησις*), являющееся въ этомъ смыслѣ необходимымъ условіемъ счастливой жизни.

Считая свободу величайшимъ благомъ, киренаики подобно циникамъ полагали, что мудрецъ долженъ стоять выше государства, не нуждаясь въ немъ для достиженія своихъ высшихъ цѣлей внутренняго самоудовлетворенія; несмотря на это они полагали, однако, что мудрый человѣкъ долженъ воздерживаться отъ нарушенія государственныхъ законовъ—не въ силу ихъ внутренней обязательности, а единственно для избѣжанія непріятныхъ послѣдствій (*μηδέν τε εἶναι φύσει δίκαιον ἢ καλὸν ἢ αἰσχρόν, ἀλλὰ νόμῳ καὶ ἔθει. Ὁ μέντοι σπουδαῖος οὐδὲν ἄτοπον πράξει διὰ τὰς ἐπικειμένας ζημίας καὶ δόξας*).

Изъ позднѣйшихъ представителей киренской школы (IV—III в. до Р. Хр.), нѣсколько видоизмѣнявшихъ ея основныя воззрѣнія, можно назвать ученика Аристиппа Младшаго, Ѳеодора, который подчеркивалъ психическій элементъ удовольствій, выше всего ставя наслажденіе, доставляемое разумнымъ усмотрѣніемъ; Анникериса, впервые обратившаго вниманіе на высокое значеніе альтруистическихъ чувствъ, удовлетвореніе которыхъ мы готовы покупать цѣною собствен-

ныхъ страданій; и Гегезія—придавшаго киренской философіи пессимистическій характеръ.

По мнѣнію Гегезія удовольствія отличаются настолько субъективнымъ характеромъ и такъ измѣнчивы въ зависимости отъ самыхъ разнообразныхъ условій, что мы никогда не можемъ быть увѣрены, доставитъ ли намъ данная вещь удовольствіе или мы, взамѣнъ ожидаемаго наслажденія, испытаемъ лишь страданіе; благодаря этому счастье невозможно— и мы должны одинаково избѣгать какъ неудовольствій, такъ и удовольствій, замыкаясь въ себѣ и совершенно отрекаясь отъ міра.

Киренская школа просуществовала недолго, около полутораста лѣтъ, и слилась съ эпикурейскою, которая представляетъ собою болѣе полное и послѣдовательное развитіе тѣхъ же основныхъ началъ.

Эпикурейцы.

Эпикуръ (IV—III в. до Р. Хр.; 341—270 г.г.) и его послѣдователи учили, что міръ состоитъ изъ атомовъ, движущихся въ пространствѣ; сталкиваясь и перемѣшиваясь, атомы соединяются въ различныя комбинаціи, изъ которыхъ и слагается видимый міръ во всемъ его разнообразіи. Душа наша также матеріальна и состоитъ изъ наиболѣе легкихъ и подвижныхъ атомовъ.

Отъ поверхности вещей отдѣляются тонкіе, невидимые образы и, проникая черезъ органы чувствъ въ нашу душу, отпечатлѣваются въ ней, благодаря чему мы познаемъ предметы такими, какими они есть на самомъ дѣлѣ, по ихъ внѣшности. О внутреннихъ же свойствахъ мы дѣлаемъ умозаклю-

ченія, сопоставляя и связывая между собою наши представленія; но такъ какъ при этомъ мы можемъ впасть въ ошибку, то всѣ наши умозаключенія слѣдуетъ подвергать провѣркѣ, посредствомъ сличенія ихъ съ данными опыта.

Впечатлѣнія, получаемыя отъ предметовъ внѣшняго міра, могутъ быть пріятными, доставлять намъ удовольствіе, или наоборотъ являются непріятными, причиняютъ страданіе. То, что доставляетъ намъ удовольствіе—мы называемъ добромъ; что причиняетъ страданіе—зломъ. Въ этомъ эпикурейцы совершенно согласны съ киренаиками; но въ дальнѣйшемъ развитіи означенныхъ положеній приходятъ къ заключеніямъ совершенно отличнаго характера.

Всякое удовольствіе есть ничто иное какъ удовлетвореніе потребности; потребность есть ощущеніе недостатка въ чемъ либо, сопряженное съ страданіемъ; слѣдовательно удовольствія состоятъ въ прекращеніи страданій. Отсюда эпикурейцы выводятъ заключеніе, что верховное благо, счастіе состоитъ въ нестраданіи, въ томъ безмятежномъ, невозмутимомъ состояніи духа, которое они называютъ атараксіей.

Атараксія эпикурейцевъ отличается отъ апатіи стоиковъ тѣмъ, что стоическое спокойствіе духа достигается нечувствительностью къ страданіямъ, а эпикурейская безмятежность—отсутствіемъ ихъ.

Если эпикурейцы и говорятъ объ удовольствіяхъ, то понимаютъ ихъ именно въ смыслѣ спокойствія, невозмутимости духа: „Удовольствіе состоитъ въ томъ, чтобы тѣло наше было свободно отъ всякой боли, а душа наша отъ всякаго безпокойства. Не попойки и пиры, не наслажденіе женщинами, не наслажденіе яствами и напитками дѣлаютъ жизнь пріятною, а разумѣніе, правый умъ, который изслѣдуетъ, почему мы

должны дѣлать одно и не дѣлать другого, и который устраняетъ отъ насъ суевѣрные страхи, этихъ величайшихъ враговъ нашего спокойствія".

Съ этой точки зрѣнія эпикурейцы смотрятъ и на добродѣтель, и на государство. Добродѣтель сама по себѣ не можетъ имѣть значенія для человѣка, она является лишь средствомъ достиженія главной цѣли—спокойствія духа. Перечисляя четыре особенныя добродѣтели, изъ которыхъ слагается добродѣтель вообще, эпикурейцы объясняютъ достоинство каждой изъ нихъ: мудрость предохраняетъ насъ отъ различныхъ суевѣрныхъ ужасовъ, мужество избавляетъ отъ тягостнаго ощущенія страха во время опасности, умѣренность позволяетъ ограничивать свои потребности ради сохраненія душевнаго спокойствія, правда и справедливость избавляетъ насъ отъ угрызеній совѣсти и страха наказаній.

Государство, по мнѣнію эпикурейцевъ, служитъ также средствомъ обезпеченія счастливой, спокойной жизни. Оно не является произведеніемъ природы, а создается людьми путемъ договора, ради взаимнаго обезпеченія отъ вреда, который они могутъ причинить другъ другу. Для этого въ государствѣ, договорнымъ же путемъ, установляется законъ, опредѣляющій, что̀ должно считать правымъ и справедливымъ, потомучто правды и справедливости самой по себѣ, по природѣ, не существуетъ (*οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καὶ ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι*).

Такимъ образомъ у эпикурейцевъ мы встрѣчаемся впервые съ договорною теоріей права и государства. Впослѣдствіи она получила широкое распространеніе и соединилась съ ученіемъ о естественномъ правѣ; философы начали отличать

естественное, внѣобщественное состояніе людей и состояніе общественное, государственное; государство учреждается договоромъ и въ немъ дѣйствуетъ положительное право, установленное людьми; въ естественномъ состояніи люди живутъ согласно предписаніямъ вѣчнаго, неизмѣннаго естественнаго права. Эпикурейцы же, какъ мы видимъ, совершенно отвергали идею естественнаго права и признавали существованіе лишь положительнаго, установленнаго людьми, законодательства.

Эпикурейская школа просуществовала очень долго; послѣдніе эпикурейцы жили въ IV вѣкѣ по Р. Хр.—и замѣчательно, что философское ученіе эпикурейцевъ совершенно не измѣнилось за все время своего существованія. Перенесенная изъ Греціи въ Римъ, эпикурейская философія пріобрѣла тамъ много послѣдователей, къ числу которыхъ относятся напримѣръ другъ Цицерона Аттикъ (I в. до Р. Хр.), Горацій (I в. до Р. Хр.), Лукрецій Карусъ (I в. до Р. Хр) и другіе.

Скептики.

Четвертый вѣкъ до Рождества Христова былъ блестящею эпохой въ исторіи греческой философіи. Сократъ умеръ въ 399 году и преданія о немъ въ первой половинѣ столѣтія были еще свѣжи и живы; Ксенофонтъ писалъ „Воспоминанія о Сократѣ", а одновременно съ этимъ Платонъ, Антисфенъ и Аристиппъ развивали свои новыя и совершенно между собою несходныя философскія системы. Во второй половинѣ IV вѣка училъ Аристотель; въ концѣ столѣтія зародились два новыя направленія—стоицизмъ и эпикурейство.

Такое изобиліе философскихъ системъ, коренным образомъ между собою расходящихся, даже взаимно противорѣчивыхъ, и проповѣдуемыхъ—съ полнымъ убѣжденіемъ въ ихъ истинности—мудрецами, посвятившими всю свою жизнь поискамъ истины, естественнымъ образомъ возбудило недовѣріе къ философіи вообще и заставило мыслителей еще разъ усомниться [1]) въ способности человѣческаго ума познать истину. Такъ въ четвертомъ же вѣкѣ зародился скептицизмъ, философская система, отрицавшая самую философію.

Скептики образовали нѣсколько школъ, преемственно одна другую смѣнявшихъ; въ подробностяхъ ихъ ученія намъ мало извѣстны, но основная мысль остается во всѣхъ одна и та же и можетъ быть выражена въ немногихъ словахъ.

Истинное знаніе, знаніе сущности вещей, недостижимо; искать невозможнаго, стремиться къ недоступному—не имѣетъ смысла, такъ какъ причиняетъ намъ страданія. Мы должны остерегаться высказывать окончательныя сужденія въ подобныхъ вопросахъ, ограничиваясь постановкою доводовъ за и противъ каждаго даннаго рѣшенія и не дѣлая попытки ихъ примирить. Для цѣлей же практической дѣятельности слѣдуетъ выработать положенія хотя и не безусловно истинныя, но болѣе или менѣе правдоподобныя, вѣроятныя. Только этимъ путемъ можно достигнуть извѣстнаго спокойствія духа, между тѣмъ какъ безплодные поиски истины напрасно лишь его возмущаютъ и тревожатъ.

Наиболѣе извѣстные изъ скептиковъ были Пирронъ, Аркезилай, Карнеадъ, Энесидемъ и Секстъ-эмпирикъ.

---

[1]) Впервые это сомнѣніе возникло до-Сократовскую эпоху, у софистовъ.

Пирронъ (IV—III в. до Р. Хр.; 350—270 г.г.) изъ вышеизложенныхъ началъ скептической философіи выводилъ ученіе о правдѣ и справедливости. Праведное и несправедливое существуютъ лишь на основаніи законовъ и обычаевъ, а не по природѣ. Чтобы основать праведное и несправедливое на природѣ—нужно было бы имѣть истинное знаніе добра и зла, такъ какъ праведное есть доброе, несправедливое—злое. Но истинное знаніе недостижимо; люди въ своихъ сужденіяхъ о добрѣ и злѣ довольствуются вѣроятностью, правдоподобіемъ и согласно этому вѣроятному познанію добра и зла опредѣляютъ законами и обычаями — что̀ должно считаться праведнымъ и что̀ несправедливымъ; поэтому-то законы и обычаи въ различныхъ государствахъ такъ различны.

Аркезилай (IV—III в. до Р. Хр.; 315—240 г.г.), сдѣлавшись послѣ смерти Кратеса главою Платоновой школы, академіи, настолько измѣнилъ его философію, что въ отличіе отъ древней, истинной, академіи, его школа была названа второю или среднею академіей. Философія Аркезилая—чистѣйшій скептицизмъ, въ общихъ чертахъ весьма близкій къ пирронову; подробности же, напримѣръ его этическое ученіе, намъ совершенно неизвѣстны. Сохранились нѣкоторые изъ его афоризмовъ, напримѣръ—„мы ничего не можемъ знать, ни даже того, что мы не можемъ ничего знать;“ „чѣмъ больше гдѣ законовъ, тѣмъ больше тамъ преступленій“, т. е. нѣтъ ничего абсолютно-преступнаго, дурнаго по природѣ; преступно, дурно лишь то, что запрещается закономъ.

Карнеадъ (III—II в. до Р. Хр.; 213—129 г.г.), глава третьей или новой академіи, оставилъ намъ образецъ того способа, какимъ скептики трактовали философскіе вопросы.

Посланный афинянами въ Римъ съ какими то дипломатическими порученіями, онъ произнесъ тамъ двѣ рѣчи; въ одной изъ нихъ доказывалъ, что естественная правда и справедливость существуетъ, въ другой—что она не существуетъ, и отъ окончательнаго сужденія воздержался.

Первая рѣчь не дошла до насъ; содержаніе же второй сохранилось. Правда и справедливость не существуетъ, говорилъ Карнеадъ; если мы вздумаемъ слѣдовать тому, что предписываетъ такъ называемая справедливость, то поступки наши будутъ нелѣпы. Предположимъ, что два воина спасаются съ поля битвы —одинъ слабый на конѣ, другой сильный пѣшкомъ. Если сильный сброситъ слабаго съ лошади и самъ на нее сядетъ, то спасется; это будетъ несправедливо, но благоразумно, потомучто если сильный поступитъ справедливо и оставитъ слабому лошадь, то враги ихъ догонятъ и убьютъ обоихъ. Если бы вы, римляне, продолжалъ онъ, пожелали поступать справедливо, то должны были бы отдать покореннымъ вами народамъ завоеванные города и земли; но развѣ это не было бы нелѣпо? Вѣдь вы тогда должны были бы вернуться къ той бѣдности и грубости нравовъ, въ которой жили во времена Ромула.

Энесидемъ (I в. до Р. Хр.—I в. по Р. Хр.) жилъ и училъ въ Александріи. Онъ замѣчателенъ тѣмъ, что отвергъ ученіе первыхъ трехъ скептическихъ школъ о вѣроятности. Если мы не можемъ познать абсолютную истину, то для насъ не можетъ быть и рѣчи о вѣроятности или правдоподобіи, потомучто степень вѣроятности познанія опредѣляется сравненіемъ съ абсолютной истиной.

Секстъ-эмпирикъ (II—III в. по Р. Хр.) былъ ес-

тествоиспытатель, врачъ, и замѣчателенъ тѣмъ, что отвергая возможность истиннаго знанія, рекомендовалъ для цѣлей практической дѣятельности — выводить правила или общія положенія путемъ продолжительнаго и внимательнаго изученія явленій; по современной терминологіи мы могли бы сказать, что онъ предлагалъ установлять эмпирическіе законы на основаніи данныхъ опыта и наблюденія.

Подобно стоической и эпикурейской философіи скептицизмъ имѣлъ адептовъ и въ древнемъ Римѣ. Но это былъ скептицизмъ выродившійся, одновременно и отвергавшій возможность познанія истины, и признававшій врожденное знаніе. Представителемъ этого направленія является Цицеронъ, связанный со скептиками черезъ своего учителя, Антіоха Аскалонскаго.

Послѣ новой академіи Карнеада существовало еще двѣ академіи; одну изъ нихъ, такъ называемую *четвертую академію* основалъ Филонъ Ларисскій (II—I в. до Р. Хр.); онъ смягчалъ, и извращалъ скептицизмъ признаніемъ, что въ нашей душѣ есть нѣчто врожденное, очевидное, замѣпяющее намъ истину.

Другую изъ этихъ школъ, такъ называемую *пятую академію,* основалъ Антіохъ Аскалонскій (II—I в. до Р. Хр.); онъ не ограничился нерѣшительными заявленіями Филона о наличности въ душѣ чего-то очевиднаго, а прямо всталъ въ открытое противорѣчіе со скептицизмомъ, признавая, что мы обладаемъ непосредственнымъ, врожденнымъ знаніемъ того, чтò истинно и чтò ложно, и руководимся этимъ прирож-

деннымъ знаніемъ при выработкѣ правилъ поведенія. Антіохъ воображалъ, что такимъ путемъ онъ возвращаетъ уклонившуюся въ скептицизмъ академію къ философіи Платона въ ея первоначальной чистотѣ.

Цицеронъ.

Ученикъ Антіоха Аскалонскаго Маркъ Туллій Цицеронъ (II—I в. до Р. Хр.; 106—44 гг.) по своимъ философскимъ воззрѣніямъ примыкаетъ отчасти къ чистымъ скептикамъ (Средней и Новой академіи), отчасти къ школѣ Антіоха (Пятой академіи), а въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ находится подъ прямымъ вліяніемъ стоической философіи.

Въ области діалектики и физики Цицеронъ склоняется къ скептицизму; мы не имѣемъ средствъ познать сущность вещей, она остается отъ насъ сокрытой—вслѣдствіе грубости, несовершенства нашихъ чувствъ; проникнуть же въ эту область мысленно, путемъ разсужденій и умозаключеній, мы не можемъ, потомучто не имѣемъ критерія истинности нашихъ сужденій. Намъ ничего другого, поэтому, не остается, какъ довольствоваться извѣстною долей вѣроятности, приближенія къ истинѣ.

Въ области этики Цицеронъ, наоборотъ, стоитъ за полную достовѣрность знанія и не допускаетъ никакихъ сомнѣній и колебаній. Онъ признаетъ въ человѣкѣ наличность прирожденныхъ этическихъ понятій, какъ предписаній верховнаго закона, который онъ называетъ также закономъ природы, истиннымъ закономъ, закономъ божескимъ и человѣческимъ (lex naturae, summa, vera lex, lex divina et humana). Ис-

точникъ этого закона есть божественный умъ, управляющій природою (summa, recta ratio; mens, ratio Dei; ratio naturae).

Верховное благо, счастіе человѣка состоитъ въ жизни, согласной съ природою, иначе—съ предписаніями закона природы, еще иначе—съ правымъ разумомъ. Въ этомъ ученіи мы видимъ прямое заимствованіе у стоиковъ; отличіе состоитъ лишь въ томъ, что стоики не признавали врожденныхъ идей, уподобляя умъ новорожденнаго неисписанной страницѣ (tabula rasa). Это уклоненіе Цицерона отъ нравственной философіи стоиковъ объясняется, конечно, вліяніемъ его учителя —Антіоха Аскалонскаго.

Повиновеніе закону природы называется добродѣтелью, honestas; это понятіе заключаетъ въ себѣ и знаніе того, какъ надо поступать, и стремленіе исполнять эти правила поведенія. Это стремленіе проявляется въ четырехъ видахъ, въ формѣ четырехъ кардинальныхъ добродѣтелей—мудрости, мужества, умѣренности и справедливости, justitia. Послѣднее понятіе Цицеронъ расчленяетъ на два—справедливость, justitia въ тѣсномъ смыслѣ, и beneficientia. Справедливость въ широкомъ смыслѣ обнимаетъ собою всѣ взаимоотношенія людей въ обществѣ; справедливость въ тѣсномъ смыслѣ есть душевное настроеніе, побуждающее стремиться къ общей пользѣ и воздавать каждому должное (habitus animi communi utilitate conservata suum cuique tribuens dignitatem); понятіе beneficientia Цицеронъ не опредѣляетъ съ точностью, но принимая во вниманіе, что онъ называетъ ее также—benignitas, liberalitas, comitas, bonitas, мы можемъ характеризовать эту добродѣтель какъ стремленіе дѣлать добрыя дѣла.

Къ ученію о справедливости у Цицерона тѣсно примы-

каетъ ученіе о правѣ. Съ этимъ терминомъ мы здѣсь встрѣчаемся впервые въ теченіи нашего курса. Понятіе права древнимъ грекамъ было совершенно неизвѣстно; греческіе философы говорятъ о добродѣтели *(ἡ ἀρετή)*, о законѣ *(ὁ νόμος)*, о справедливости *(ἡ δικαιοσύνη)*, о справедливомъ *(τὸ δίκαιον)* —но не о правѣ; это понятіе отсутствуетъ, равно какъ отсутствуетъ и слово, его обозначающее.

Объясняется это обстоятельство исторически сложившимися условіями государственной жизни грековъ. Сознаніе права всегда зарождается въ человѣкѣ въ формѣ сознанія *своего* права, права въ субъективномъ смыслѣ; только отъ сознанія субъективнаго права онъ можетъ возвыситься до понятія о правѣ въ объективномъ смыслѣ и наконецъ до идеи права, какъ общественнаго порядка. И вотъ какъ разъ для возникновенія субъективнаго правосознанія не было въ древней Греціи благопріятныхъ моментовъ. Государство слишкомъ поглощало человѣческую личность; человѣкъ мыслился не какъ отдѣльный, самостоятельный субъектъ, а исключительно какъ членъ общественнаго союза; не государство существовало для гражданина, а гражданинъ для государства.

Когда же, начиная съ V вѣка до Р. Хр., наступилъ извѣстный намъ процессъ эмансипаціи личности, то движеніе это, само по себѣ благопріятное и безусловно желательное, приняло подъ вліяніемъ софистической философіи слишкомъ уродливыя, крайнія формы; какъ ранѣе государство подавляющимъ образомъ дѣйствовало на индивидуума и почти совершенно игнорировало его интересы, такъ теперь слишкомъ широкіе запросы личности и ея ничѣмъ несдерживаемыя эгоистическія стремленія сыграли роль разлагающаго фермента,

привели къ ослабленію политическаго могущества греческихъ государствъ и къ покоренію ихъ иноземцами. Почвы для развитія субъективнаго правосознанія опять не оказывалось—и понятіе права навсегда осталось чуждымъ мышленію древнихъ грековъ, какъ слово „право"—ихъ языку.

Въ полную противоположность грекамъ—римляне сумѣли примирить требованія государственной пользы съ запросами личности; интересы публичные и частные получили одинаковое признаніе и соотвѣтствующую охрану. Благодаря особенностямъ національнаго характера римлянъ, субъективное правосознаніе было у нихъ весьма интенсивно и понятіе права рѣзко отграничено отъ близкихъ къ нему понятій справедливости, праведнаго, справедливаго и т. д.

Вотъ поэтому то мы встрѣчаемъ у Цицерона не только ученіе о правдѣ и справедливости, какъ особомъ видѣ добродѣтели, но и общія разсужденія о правѣ, философію права въ собственномъ смыслѣ.

Заимствованную у стоиковъ теорію естественнаго закона Цицеронъ развиваетъ въ ученіе о естественномъ правѣ. Право, установленное закономъ природы (lex naturae), называется естественнымъ правомъ (jus naturae). Терминъ право, jus, употребляется Цицерономъ въ самомъ широкомъ, общемъ значеніи—и въ смыслѣ субъективнаго правосознанія и въ смыслѣ объективнаго права, и въ смыслѣ общественнаго порядка; напримѣръ онъ упоминаетъ, что естественное право дозволяетъ отражать силу силой (vim vi repellere)—здѣсь очевидно говорится о правѣ въ объективномъ смыслѣ; въ другомъ мѣстѣ онъ выставляетъ такое положеніе естественнаго права— „чтобы общая польза не стояла въ противорѣчіи съ интере-

сами частныхъ лицъ" (ut eadem sit utilitas uniuscujusque et universorum), что уже представляетъ характеристику общественнаго порядка; наконецъ, разсуждая объ обязательности предписаній естественнаго закона, онъ говоритъ, что „естественное право рождается не изъ произвола людей, а внѣдряется въ насъ нѣкоею врожденною силой" (Naturae jus est, quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit), такъ что здѣсь слово право означаетъ субъективное правосознаніе.

Характеризуются естественный законъ и установляемое *имъ естественное право* тремя признаками: 1) естественное право вѣчно и неизмѣнно; 2) оно всеобще, обязательно для всѣхъ людей; 3) къ исполненію его насъ принуждаетъ не какой либо внѣшній авторитетъ, а внутреннее сознаніе долга.

Естественному праву у Цицерона противополагается право гражданское (jus civile) и право общенародное (jus gentium).

Jus civile—положительное право римскаго народа; это право характеризуется признаками, противоположными тѣмъ, которые отличаютъ естественное право: 1) jus civile имѣетъ временный характеръ, измѣняется сообразно измѣненію условій жизни; 2) оно имѣетъ мѣстное значеніе, только въ предѣлахъ римскаго государства; 3) обязательная сила придается ему извнѣ—авторитетомъ власти или силою обычая.

Jus gentium Цицеронъ опредѣляетъ всего только однимъ признакомъ—что оно обще всѣмъ людямъ (jus commune omnibus hominibus). Римскіе юристы классическаго періода къ этому признаку прибавляютъ еще другой— jus gentium основывается на естественномъ разумѣ (ratio naturalis), благодаря чему нѣкоторые изъ нихъ, какъ увидимъ ниже,

отождествляли jus gentium съ jus naturale. Но у Цицерона этого отождествленія нѣтъ; принимая во вниманіе его опредѣленіе общенароднаго права однимъ названнымъ признакомъ и имѣя въ виду, что онъ часто противопоставляетъ понятіе jus gentium понятію естественнаго права, мы должны заключить, что Цицеронъ признавалъ jus gentium, наравнѣ съ jus civile, положительнымъ правомъ римскаго народа, причемъ jus civile регулируетъ правовыя отношенія исключительно римскихъ граждан, а jus gentium—всѣхъ свободныхъ людей, какъ гражданъ, такъ и перегриновъ.

Такое пониманіе Цицерономъ общенароднаго права совершенно согласно съ исторической дѣйствительностью; jus gentium на самомъ дѣлѣ было ничто иное, какъ положительное римское право, которому подчинялись всѣ свободные люди на территоріи римскаго государства, между тѣмъ какъ jus civile было правомъ исключительно только римскихъ гражданъ. Jut gentium существовало въ Римѣ ради потребностей торговаго оборота. Къ какому времени относится его первоначальное возникновеніе—съ достовѣрностью сказать нельзя; возможно, что оно должно быть отнесено къ первымъ столѣтіямъ существованія республики (V—IV в. до Р. Хр.); въ третьемъ вѣкѣ до Р. Хр. (конецъ V и начало VI вѣка ab urbe condita) мы встрѣчаемъ его уже значительно развитымъ и имѣющимъ широкое примѣненіе, благодаря усиленію торговыхъ сношеній римлянъ съ иностранцами. Сами римляне въ это время не занимались торговлей, вся она была въ рукахъ перегриновъ; но перегрины по римскому цивильному праву считались неправоспособными; чтобы доставить имъ возможность жить въ Римѣ и вступать въ сдѣлки съ римскими граждана-

ми и между собою—надо было бы распространить на нихъ дѣйствіе римскаго права и при этомъ видоизмѣнить это право, такъ такъ его формализмъ и недостаточная дифференцированность признаваемыхъ имъ юридическихъ отношеній дѣлали его непригоднымъ для цѣлей оживленнаго торговаго оборота.

Но римляне, благодаря своему консерватизму и національной исключительности, поступили иначе. Рядомъ съ старымъ римскимъ цивильнымъ правомъ, дѣйствіе котораго для римскихъ гражданъ сохранилось въ полной неприкосновенности, они создали новое право, приспособленное къ торговому обороту, *болѣе простое и цѣлесообразное*, регулирующее отношенія всѣхъ свободныхъ людей, къ какой бы народности они не принадлежали, и потому названное общенароднымъ правомъ, правомъ народовъ—jus gentium.

Это было, слѣдовательно, положительное римское право —именно торговое право, и взглядъ на него Цицерона долженъ быть признанъ въ существенныхъ чертахъ правильнымъ.

Кромѣ понятій jus naturale, jus civile и jus gentium—мы встрѣчаемъ у Цицерона еще понятіе aequitas. Въ его время римскіе граждане уже тяготились чрезмѣрною искуственностью, сложностью и формализмомъ цивильнаго права, образовавшагося въ давнія времена при совершенно иныхъ условіяхъ жизни; хотя строгое и послѣдовательное проведеніе началъ этого права по старой памяти и продолжало называться справедливостью, justitia, но такая справедливость начинала казаться хуже всякой несправедливости, откуда и сложились поговорки—summum jus, summa malitia; summum jus, summa injuria. Понятію этой условной справедливости цивильнаго права въ умахъ гражданъ начало противополагаться по-

нятіе справедливости безусловной, естественной, которую и стали обозначать именемъ aequitas.

У Цицерона мы встрѣчаемъ терминъ aequitas и въ этомъ общераспространенномъ смыслѣ; затѣмъ въ смыслѣ философскаго принципа, лежащаго въ основѣ всего человѣческаго права, въ противоположность принципу religio, который является основою права божескаго (jus divinum); и, наконецъ, въ чисто спеціальномъ смыслѣ, какъ принципъ юридическій.

Въ этомъ послѣднемъ смыслѣ aequitas является прогрессивнымъ элементомъ въ римскомъ правѣ; чрезмѣрному формализму цивильнаго права, придающему слишкомъ большое значеніе внѣшности, обрядности, словесной формѣ, въ ущербъ волѣ, намѣренію заинтересованныхъ лицъ—принципъ aequitas противопоставляетъ признаніе взаимнаго соглашенія, цѣли, какъ рѣшающихъ моментовъ при опредѣленіи силы и значенія юридическихъ сдѣлокъ; по выраженію Фойгта—aequitas есть принципъ господства мысли надъ словомъ.

Не нужно однако думать, будто Цицеронъ считаетъ aequitas принципомъ естественнаго права, а justitia — цивильнаго. Онъ не отмежевываетъ тому и другому никакой спеціальной сферы, никакихъ отдѣловъ или видовъ права; и хотя aequitas проявляется преимущественно въ области естественнаго права, тѣмъ не менѣе примѣнимость этого принципа и въ цивильномъ правѣ не подлежитъ никакому сомнѣнію.

Естественное право и aequitas являются—первое образцомъ, второе прогрессивнымъ, реформирующимъ принципомъ для права положительнаго; мы не знаемъ, говоритъ Цицеронъ, ни истиннаго права, ни абсолютной справедливости и довольствуемся ихъ несовершеннымъ воплощеніемъ (Sed nos

veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus; umbra et imaginibus utimur).

Въ ученіи о государствѣ Цицеронъ, съ небольшими измѣненіями, повторяетъ Аристотеля.

Государство, говоритъ Цицеронъ устами Сципіона въ разговорѣ „De republica“, есть устроеніе народа (constitutio populi), собраніе людей, связанныхъ согласіемъ права (juris consensu) и общеніемъ пользы (utilitatis communione). Соединившись, люди выбираютъ себѣ мѣсто жительства и учреждаютъ власть, такъ какъ государство, чтобы быть долговременнымъ, должно управляться разумомъ; органы власти и олицетворяютъ въ себѣ эту руководящую государствомъ силу разума.

Сообразно тому, поручено ли управленіе государствомъ одному лицу, или немногимъ выборнымъ, или остается въ рукахъ цѣлаго народа—государство будетъ называться царствомъ (regnum) или аристократіей (civitas optimatium) или демократіей (civitas popularis). Эти формы Цицеронъ называетъ правильными, совершенными, такъ какъ правители ихъ руководствуются стремленіемъ къ всеобщему благополучію (salus populi suprema lex esto); но если въ государствѣ начинаетъ господствовать произволъ и забота исключительно о благополучіи отдѣльныхъ личностей, то названныя формы вырождаются въ неправильныя, несовершенныя, дурныя—монархія въ тираннію; аристократія въ олигархію, господство партій (factiones); демократія въ охлократію, господство толпы (turba).

О происхожденіи государства Цицеронъ учитъ также согласно Аристотелю. Простѣйшій союзъ людей есть семья; семья развивается въ родъ, gens, какъ болѣе совершенное общеніе; государство является слѣдующею ступенью развитія; но, въ

противоположность Аристотелю, Цицеронъ не считаетъ этотъ союзъ совершеннѣйшимъ—выше государства онъ ставитъ союзъ національный (изъ нѣсколькихъ соплеменныхъ государствъ), затѣмъ общечеловѣческій (societas hominum) и, наконецъ, общеніе людей съ богами.

Римскіе юристы

періода классической юриспруденціи.

Общефилософскія воззрѣнія римскихъ юристовъ-классиковъ въ значительной степени сходятся съ воззрѣніями стоиковъ. Хотя мы не имѣемъ прямыхъ указаній на принадлежность этихъ юристовъ, напримѣръ Гая, Ульпіана, Павла (II—III в. по Р. Хр.), къ стоической школѣ, тѣмъ не менѣе мы смѣло можемъ настаивать на нашемъ утвержденіи, такъ какъ ученіе всѣхъ этихъ юристовъ о естественномъ законѣ совершенно совпадаетъ съ таковымъ же у стоиковъ.

Римскіе юристы признаютъ законъ природы, какъ объективную разумность, господствующую во всемъ мірѣ; они разсуждаютъ и о природѣ вещей вообще, и о природѣ человѣка, о природѣ свободныхъ людей и природѣ рабовъ, о природѣ юридическихъ отношеній вообще и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, напримѣръ о природѣ сервитутовъ, поклажи, приданаго и т. д. Эту объективную разумность, законъ природы или естественную необходимость, они называли естественнымъ разумомъ (naturalis ratio); правила этого естественнаго разума называли естественнымъ закономъ (lex naturae или

lex naturalis); содержаніе естественнаго закона—естественнымъ правомъ (jus naturale). [1])

Характеризуется естественное право у римскихъ юристовъ тремя признаками: 1) всеобщностью—оно обще всѣмъ людямъ, примѣняется у всѣхъ народовъ; 2) вѣчностью и неизмѣнностью—нормы его не могутъ быть отмѣнены предписаніями положительнаго права (nec enim naturalis ratio auctoritate senatus commutari potuit; naturalia enim jura civilis ratio perimere non potest); 3) абсолютною справедливостью —оно остается всегда и вездѣ неизмѣнно aequum et bonum.

Вводя абсолютную справедливость третьимъ признакомъ естественнаго права, римскіе юристы понятіе aequitas употребляютъ уже не въ спеціально юридическомъ смыслѣ, какъ Цицеронъ, а въ философскомъ, болѣе широкомъ значеніи; aequitas является у нихъ руководящимъ принципомъ естественнаго права, *потомучто оно само неизмѣнно* доброе и хорошее (aequum et bonum).

Въ противоположность естественному праву—положительное право каждаго отдѣльнаго народа, въ данномъ случаѣ право римскаго народа (jus civile), отличается—1) мѣстнымъ, національнымъ характеромъ (jus proprium populi Romani); 2) измѣнчивостью (ea,.... quae ipsa sibi quaeque civitas constituit, saepe mutari solent); и 3) основывается на принципѣ цѣлесообразности, пользы (utilitas).

Подобно тому какъ источникомъ права естественнаго является естественный разумъ, природа вещей или естествен-

---

[1]) Въ понятіи jus мы видимъ у римскихъ юристовъ ту же чрезмѣрную широту, а благодаря этому нѣкоторую неопредѣленность, которыя замѣчены нами у Цицерона.

ная необходимость (naturalis ratio), такъ же точно источникъ права цивильнаго есть природа государства или государственная необходимость (civilis ratio). Эта civilis ratio иногда называется stricta ratio, subtilitas, rigor juris—и соотвѣтственно этому jus civile носитъ названіе jus strictum, строгое право, въ противоположность естественному праву, которое неизмѣнно называется aequum et bonum.

Такая характеристика цивильнаго права объясняется извѣстнымъ намъ дуализмомъ въ римскомъ правѣ; отживающее и уже мало пригодное цивильное право, несмотря на всю его узость и суровость (dura lex—sed lex), импонировало своимъ величіемъ, какъ священное наслѣдіе предковъ, создававшихъ могущество Рима; рѣшиться отмѣнить его сразу было невозможно, оно въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ реформировалось постепеннымъ проведеніемъ въ жизнь новыхъ началъ—и вотъ по сравненію съ послѣдними его и называли *строгимъ* правомъ, не желая открыто признать *жестокимъ*.

Обращаясь къ ученію римскихъ юристовъ о jus gentium, мы встрѣчаемся здѣсь съ нѣкоторымъ между ними разногласіемъ. Одни, или вѣрнѣе одинъ юристъ, Гай—одождествляетъ jus gentium съ jus naturale; другіе—какъ Ульпіанъ, Павелъ—полагаютъ, что въ составъ jus gentium входятъ не только нормы естественнаго права, но и нѣкоторыя другія, ему чуждыя; напримѣръ рабство противно естественному праву, но оно есть институтъ общенароднаго права, juris gentium.

Никакихъ точныхъ данныхъ для уразумѣнія причинъ этого разногласія мы не имѣемъ; о нихъ можно лишь догадываться, строить болѣе или менѣе удачныя гипотезы. Одною изъ наиболѣе вѣроятныхъ является гипотеза Боголѣпова.

Обращая вниманіе на то обстоятельство, что Гай, отождествляя естественное право съ общенароднымъ, признаетъ однако въ составѣ послѣдняго такіе институты (напр. рабство), которые противны природѣ права естественнаго, Боголѣповъ дѣлаетъ слѣдующія заключенія. Римскіе юристы желали реализировать естественное право какъ совокупность юридическихъ принциповъ, удовлетворяющихъ запросамъ жизни, требующей простаго и цѣлесообразнаго права; по свойственной римлянамъ консервативности „римскіе юристы всѣхъ временъ очень часто старались совершать новые шаги въ юридической области подъ прикрытіемъ уже признаннаго права"—и въ данномъ случаѣ проводимымъ въ жизнь началамъ естественнаго права хотѣли придать характеръ права положительнаго, якобы уже дѣйствующаго, для чего отождествили естественное право съ общенароднымъ, въ которомъ дѣйствительно преобладали элементы, способные примкнуть къ принципамъ естественнаго права.

Первоначально эта процедура прикрытія естественнаго права общенароднымъ была безусловно необходима, почему напримѣръ Гай, писавшій свои Институціи во второй половинѣ II-го вѣка по Р. Хр., на словахъ совершенно отождествлялъ естественное право съ общенароднымъ, не заботясь о томъ, что на дѣлѣ иногда признавалъ jus gentium въ нѣкоторыхъ частяхъ не согласнымъ съ jus naturale. Юристы же Ульпіанъ, Павелъ и другіе, писавшіе лѣтъ на 50—60 позже Гая, уже не нуждались въ столь тщательномъ подведеніи естественнаго права подъ общенародное; принципы естественнаго права къ тому времени достаточно глубоко проникли въ народное правосознаніе и частичное несоотвѣтствіе

общенароднаго права этимъ принципамъ можно было утверждать уже открыто.

Философія права римскихъ юристовъ классическаго періода, большею частію черезъ законодательство Юстиніана, опредѣлила направленіе умовъ на многія столѣтія. Вплоть до XVI вѣка, до Гуго Гроція и Гоббса, повторяется на разные лады ученіе римскихъ юристовъ о jus naturale, jus civile и jus gentium, заимствованное изъ Трибоніановой компиляціи. Въ виду этого послѣдняго обстоятельства мы должны сказать нѣсколько словъ о томъ, какъ сложилось ученіе о естественномъ правѣ въ законодательствѣ Юстиніана, именно въ его Институціяхъ.

Компиляторы—составители Юстиніановыхъ сборниковъ—соединили несогласныя между собою цитаты изъ Гая, Ульпіана и другихъ юристовъ, вслѣдствіе чего получилось множество неясностей и противорѣчій; тѣмъ не менѣе, по способу сочетанія названныхъ цитатъ можно заключить, что эти составители выработали себѣ такое воззрѣніе: естественное право въ одной части основывается на инстинктахъ, общихъ человѣку съ животными; это—естественное право, общее человѣку съ животными, регулирующее отношенія, въ которыя вступаютъ и люди и животныя—напримѣръ рожденіе дѣтей, заботы о нихъ. Въ другой части естественное право основывается на разумѣ и служитъ для регулированія исключительно человѣческихъ отношеній; эта часть естественнаго права отождествляется съ jus gentium.

———

Неоплатоники.

Последнею философскою школою въ древнемъ мірѣ былъ неоплатонизмъ. Скептицизмъ не удовлетворялъ философовъ и заставлялъ искать выхода изъ тягостнаго состоянія неразрѣшимыхъ сомнѣній.

Для этого было только одно средство, къ которому долгое время спустя, въ XVII столѣтіи, прибѣгъ Декартъ—начать философскія изслѣдованія вновь съ самаго начала, разрушить всю прежнюю философію, какъ старое негодное зданіе, и на его мѣстѣ предпринять совершенно новую постройку.

Но въ первые вѣка новой эры уваженіе къ существующимъ философскимъ системамъ было слишкомъ велико, для того чтобы кому либо могло придти въ голову сдѣлать подобный шагъ. Мыслители ограничивались тѣмъ, что или прямо примыкали къ одной изъ старыхъ философскихъ школъ—напримѣръ къ стоицизму, эпикурейству; или сливали воедино разнородныя ученія—напримѣръ философію Аристотеля съ стоицизмомъ (Боэѳъ); или прямо впадали въ противорѣчіе съ собственнымъ скептицизмомъ, признавая врожденныя идеи (Антіохъ, Цицеронъ). Последнею изъ подобныхъ попытокъ было сочетаніе философіи Платона съ религіознымъ мистицизмомъ представителями такъ называемой Александрійской школы или неоплатонизма.

Неоплатоники учили, что міръ есть эманація Божества —онъ не сотворенъ Богомъ, а исходитъ изъ него. Превыше всего въ мірѣ Божество, которое неоплатоники называютъ платоновымъ терминомъ „верховное добро“; оно есть первый, высшій принципъ всего бытія. Изъ этого перваго принципа ис-

ходитъ второй—умъ; Божество обратилось само къ себѣ и стало созерцать себя—отсюда и произошелъ умъ. Умъ вырабатываетъ идеи, какъ дѣятельныя духовныя силы. Этими дѣятельными духовными силами умъ создаетъ чувственный міръ, но не непосредственно, а черезъ посредство третьяго принципа—души, которая происходитъ отъ ума, какъ умъ отъ Божества.

Душа создаетъ матеріальный міръ сообразно живущимъ въ умѣ идеямъ, придавая форму матеріи, которая есть начало злое, противоположное верховному принципу добра.

Поэтому душа человѣка должна очищаться отъ всего земного, матеріальнаго и углубляться въ непосредственное созерцаніе истины, которая есть даръ Божества, сообщаемый намъ въ минуты экстаза.

Основателями школы неоплатониковъ, иначе—Александрійской школы, были Аммоній Саккасъ (175—250 г.г. по Р. Хр.), жившій и учившій въ Александріи, и его ученикъ Плотинъ (205—270 г.г. по Р. Хр.), который переселился въ Римъ и тамъ распространялъ свое ученіе.

Послѣднимъ неоплатоникомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднимъ древнимъ философомъ былъ Боэцій (470—525 г.г. по Р. Хр.).

ЧАСТЬ II.

Философія права въ новое время.

Отцы церкви и схоластики.

Съ гибелью античной культуры на арену исторіи выступаетъ новая великая культурная сила—христіанство. Ослабѣвающія и разрушающіяся старыя государственныя и общественныя связи замѣняются солидарностью членовъ единой церкви; нравственной испорченности, съ которой тщетно боролись нѣкоторыя философскія школы въ древности, противопоставляется высокое ученіе христіанской морали; остатки науки, погибшей въ грозномъ переворотѣ великаго переселенія народовъ, сохраняются и культивируются въ уединенныхъ монастырскихъ кельяхъ.

Весьма естественно, что всѣ проявленія духовной жизни человѣка пріобрѣтаютъ, благодаря этому, спеціальную теологическую окраску. Сила вѣры смѣняетъ господство разума; безпокойные поиски истины прекращаются, такъ какъ критерій найденъ; философія превращается въ прислужницу теологіи—ancilla theologiae—и единственною ея задачею становится доказательство истинъ христіанской религіи формально-логическими разсужденіями и выводами изъ безспорныхъ положеній признанныхъ авторитетовъ, среди которыхъ первое мѣсто принадлежало конечно, Св. Писанію, а затѣмъ нѣкоторымъ древнимъ философамъ.

До начала XIII вѣка большое влiянie оказывали сочиненiя неоплатониковъ и дошедшая до средневѣковыхъ ученыхъ черезъ вторыя и третьи руки теорiя идей Платона. Влiянie Александрiйской школы напримѣръ замѣтно въ сочиненiяхъ Бл. Августина. Платонова теорiя идей была основой такъ называемаго реалистическаго взгляда на церковь, какъ общество вѣрующихъ.

Въ сочиненiяхъ Боэцiя сохранился отрывокъ изъ Порфирiя, ученика Плотина; этотъ отрывокъ заключалъ въ себѣ небольшую часть Порфирiевыхъ комментарiевъ на Аристотеля —по вопросу, имѣютъ ли идеи реальность или нѣтъ? Разрѣшенie этого вопроса было признано имѣющимъ огромное значенie для теологiи. Если идеи, всеобщее (*τὸ καθόλου*), не есть нѣчто реально существующее, то „церковь“ есть лишь названie, коллективное имя и не имѣетъ реальности сама по себѣ. Значитъ это воззрѣнie, такъ называемый номинализмъ, должно быть отвергнуто, какъ еретическое; ортодоксальнымъ же будетъ такъ называемый реализмъ, признающiй реальность идей.

Номинализмъ былъ впервые провозглашенъ въ концѣ XI столѣтiя (около 1090 года) Росселеномъ, кононикомъ въ Компьенѣ. Онъ училъ, что лишь индивидуальное реально, общiя же понятiя—только звуки словъ (vocis flatus); откуда слѣдуетъ, что католицизмъ является лишь рамками для индивидуальныхъ убѣжденiй; реальна, тверда, позитивна лишь вѣра отдѣльныхъ индивидуумовъ.

Противъ Росселена выступили представители реализма, главнымъ образомъ Ансельмъ, епископъ Канторберiйскiй и Гильомъ Шампо; профессоръ Парижскаго Университета, впо-

слѣдствіи епископъ въ Шалонѣ. Ансельмъ писалъ, что номиналисты слишкомъ грубы, матеріалистичны и не могутъ возвыситься надъ обыденнымъ, чувственнымъ пониманіемъ вещей: „они чрезвычайно огрубѣли и не представляютъ себѣ, чтобы человѣкъ могъ быть чѣмъ нибудь инымъ, кромѣ какъ индивидуумомъ". Гильомъ Шампо шелъ еще далѣе и прямо утверждалъ, что реальны исключительно общія понятія, универсалы, а индивидуумы—это только vocis flatus.

Въ результатѣ спора реалистовъ съ номиналистами ученіе Росселена было объявлено еретическимъ, подвергнуто анафемѣ и самъ Росселенъ оказался вынужденъ отречься отъ него.

Въ XIII вѣкѣ авторитетомъ сдѣлался Аристотель; съ подлинными его сочиненіями тогдашніе ученые познакомились главнымъ образомъ черезъ арабовъ, у которыхъ съ VIII вѣка процвѣтали занятія науками и философіей. Въ XI и XII вѣкѣ арабскіе ученые (Авицена въ Персіи, Аверроэсъ въ Испаніи) изучали и пропагандировали Аристотеля; этимъ путемъ сочиненія Аристотеля проникли и въ христіанскія государства. Первоначально церковь отнеслась къ Аристотелю отрицательно и подвергла большинство его сочиненій анафемѣ, какъ творенія языческія (физику прокляли въ 1209 году, метафизику въ 1215). Но потомъ, когда было обращено вниманіе на то обстоятельство, что Аристотель признавалъ Бога, отдѣльно отъ природы существующаго, называя его началомъ всѣхъ началъ и цѣлью всѣхъ цѣлей, его стали считать великимъ учителемъ, предтечею Христа in rebus naturalibus, какъ Іоаннъ былъ предтечей Его in rebus gratuitis.

Въ теченіи болѣе чѣмъ десяти вѣковъ—отъ начала VI-го до конца XVI-го вѣка — философія находилась въ описы-

ваемомъ періодѣ формально-логическихъ упражненій и слѣпого преклоненія передъ авторитетами. Ученые этого періода именуются схоластиками, отъ—„doctores scholastici“, званія, принадлежавшаго преподавателямъ теологіи и семи свободныхъ искусствъ (artes liberales: trivium—грамматика, діалектика и реторика, quadrivium—арифметика, геометрія, музыка и астрономія) въ школахъ, основанныхъ Карломъ Великимъ, который много заботился о насажденіи просвѣщенія.

Метода схоластиковъ заслуженно стяжала себѣ самую дурную славу; она загромождаетъ умъ безплодными упражненіями въ формально-логическихъ тонкостяхъ, опутываетъ его рабскимъ преклоненіемъ передъ устарѣлыми авторитетами и совершенно уничтожаетъ всякую возможность свободнаго изслѣдованія. Единственнымъ плодотворнымъ результатомъ схоластики можетъ быть признано введеніе дисциплины въ мышленіе—въ этой суровой школѣ люди пріучились мыслить связно и логически послѣдовательно, безъ внезапныхъ скачковъ и формальныхъ несообразностей.

Общему схоластически-теологическому направленію средневѣковаго мышленія не осталась чужда и философія права. Идея о естественномъ правѣ, какъ о принципахъ, вытекающихъ изъ природы вещей, превратилась въ понятіе о правилахъ поведенія, установленныхъ для людей непосредственно самимъ Богомъ. Особенно ярко и выпукло выступаетъ это воззрѣніе у отцовъ церкви, которые рѣзко порвали съ языческой философіей и ничего не хотѣли отъ нея заимствовать. У позднѣйшихъ христіанскихъ писателей—схоластиковъ и у юристовъ, начиная съ XII вѣка, мы замѣчаемъ уже заимствованія изъ области философско-правовыхъ теорій римскихъ юристовъ

и государственныхъ ученій Аристотеля—съ неизмѣннымъ приспособленіемъ ихъ къ господствующимъ теологическимъ началамъ. Впослѣдствіи эта теологическая окраска становится все менѣе и менѣе замѣтной и совершается постепенный переходъ къ свободнымъ научнымъ воззрѣніямъ новаго времени.

Отцы церкви, укрѣплявшіе авторитетъ апостольскаго ученія въ борьбѣ съ еврействомъ, язычествомъ и многочисленными еретическими лжеученіями, имѣли прямою задачей выработку главнѣйшихъ теоретическихъ и практическихъ церковныхъ основоположеній, а потому не могли конечно спеціально заниматься вопросомъ о правѣ. Тѣмъ не менѣе они касались этого предмета и высказывали свои весьма опредѣленные взгляды и сужденія.

Лактанцій (III—IV в. по Р. Хр.) утверждалъ, что справедливость рождается изъ страха Божія; такъ какъ язычники не знали истиннаго Бога, то они обладали всякими добродѣтелями—умѣренностью, честностью и т. д.—кромѣ справедливости. Истинной справедливости они не знали; Богъ скрывалъ отъ людей это высокое понятіе и лишь въ недавнее время открылъ ее христіанамъ. Всѣ усилія языческихъ философовъ къ познанію справедливости и вообще всѣ ихъ поиски истины—не могли имѣть никакого успѣха; истинная мудрость заключается въ вѣрѣ, философія же несовершенна, какъ всякое дѣло рукъ человѣческихъ (Abjicienda est igitur omnis philosophia..... Nos philosophiam tollimus, quia humanae cogitationis inventio est; Sophiam defendimus, quia divina traditio est).

Амвросій, епископъ миланскій (IV в. по Р. Хр.; 334—397) высказывается въ томъ же смыслѣ, какъ и Лактанцій—что

справедливость должна сочетаться со страхомъ Божіимъ—и критикуетъ опредѣленіе справедливости, даваемое „философами“. Нѣкоторые философы учатъ, говоритъ онъ, что справедливость заставляетъ насъ воздерживаться отъ нанесенія вреда другимъ людямъ, исключая случаевъ, когда намъ самимъ наносится обида. Но такое опредѣленіе совершенно ложно, потомучто Евангеліе запрещаетъ вообще наносить вредъ кому либо. Люди созданы такъ, что между ними существуетъ связь, какъ между отдѣльными органами въ одномъ и томъ же тѣлѣ; если поврежденіе какой нибудь части тѣла чувствуется всѣмъ тѣломъ, то слѣдовательно и обида, нанесенная одному человѣку, является обидою всему человѣчеству.

Другіе, продолжаетъ Амвросій, опредѣляли справедливость какъ неприсвоеніе чужого. Но и это совершенно невѣрно—Богъ далъ людямъ землю въ общее владѣніе: право частной собственности произошло изъ незаконнаго захвата (usurpatio jus fecit privatum).

Правила истинной справедливости предписаны намъ самимъ Богомъ впервые въ законодательствѣ Моисея. А до этого времени дѣйствовалъ такъ называемый естественный законъ; если бы не было этого естественнаго закона, то до изданія Божественнаго закона нельзя было бы обвинять людей ни за какія дѣянія, не существовало бы преступленій, такъ какъ не было закона, который можно было преступить. Между тѣмъ мы знаемъ, что Іосифъ былъ за преступленіе (хотя и вымышленное) ввергнутъ въ тюрьму; что были обвинены хлѣбодаръ и виночерпій; что былъ обвиненъ Моисей, когда убилъ египтянина. Значитъ существовалъ законъ—именно законъ естественный.

Блаженный Августинъ (354 — 430 по Р. Хр.),

знаменитый христіанскій апологетъ—съ одной стороны защищалъ чистоту догматовъ католической церкви противъ лжеученій разныхъ еретиковъ — манихеевъ, донатистовъ и пелагіанъ; съ другой стороны поддерживалъ политику зарождавшагося въ то время притязанія папъ на всемірную свѣтскую власть.

Въ IV вѣкѣ послѣ Р. Хр. римская имперія являла несомнѣнные признаки постепеннаго разложенія; извнѣ ее безпокоятъ нашествія варваровъ, внутри волнуютъ различныя сепаратистскія тенденціи; суровыя античныя добродѣтели не существуютъ и варварству, надвигающемуся извнѣ, отживающее общество не можетъ ничего противопоставить, само страдая не меньшимъ варварствомъ вслѣдствіе всеобщей деморализаціи, невѣжества и одичанія. Уже Константинъ понялъ, что единственною силой, которая можетъ скрѣпить распадающееся общество и государство, является христіанство; и такъ какъ языческія траціи были еще слишкомъ сильны въ древнемъ Римѣ—Константинъ создалъ новую, христіанскую, столицу на востокѣ. Послѣ раздѣленія имперіи западно-римскіе императоры также избѣгали богатаго языческими преданіями Рима и жили преимущественно внѣ его—то въ Миланѣ, то въ Равеннѣ. Такимъ образомъ христіанская община въ Римѣ, съ своимъ главою—римскимъ епископомъ, папою, одна на своихъ плечахъ, безъ поддержки со стороны императорской власти, выносила тяжелую борьбую съ язычествомъ въ его всемірномъ центрѣ; успѣшное веденіе этой борьбы закалило папство, внушило идею независимости отъ свѣтской власти и создало тенденцію къ подчиненію себѣ этой послѣдней.

Въ своей полемикѣ противъ еретиковъ, равно и въ со-

чиненіи „De civitate Dei"—Августинъ неустанно проповѣдуетъ идею единства церкви, какъ общенія, которымъ руководитъ самъ Богъ, дѣйствіемъ своей благодати направляя вѣрующихъ къ праведной жизни на землѣ и достойному вступленію въ жизнь будущую.

Естественное право, училъ Августинъ, есть велѣніе Божіе, начертанное въ сердцахъ человѣческихъ и предписывающее сохранять во всемъ установленный порядокъ (Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans). Вслѣдствіе грѣхопаденія люди потеряли способность слѣдовать велѣніямъ этого начертаннаго въ сердцахъ закона, ради чего данъ имъ писанный законъ (data est.... conscripta lex: non quia in cordibus scripta non erat, sed quia tu fugitivus eras cordis tui...). Несмотря однако на призывъ писаннаго закона—возвратиться къ сердцу своему (redite praevaricatores ad cor!) человѣкъ, погрязая въ грѣхѣ и неправдѣ, оказывается безсиленъ противостоять злу; поэтому Богъ особымъ актомъ своей благодати сообщаетъ ему силу стремленія къ добру. Но такое дѣйствіе благодати совершается не по отношенію къ отдѣльнымъ личностямъ, а къ церкви, какъ обществу вѣрующихъ; поэтому церковь должна взять въ свои руки все дѣло управленія людьми, чтобы обезпечить имъ возможность воспринимать дѣйствіе благодати и исполнять волю Бога. Только одна церковь можетъ быть свѣтскимъ государствомъ. Свѣтская власть должна быть подчинена духовной; „въ служеніи церкви государство находитъ истинное свое призваніе."

Петръ Ломбардскій (1100—1160 по Р. Хр.) почти цѣликомъ повторяетъ ученіе Августина о естественномъ пра-

вѣ, говоря, что естественный законъ начертанъ въ сердцѣ человѣка; а такъ какъ люди не повинуются ему, то данъ законъ писанный (naturalis lex ....quam veritas scripsit in corde hominis, et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admota rediret ad cor...). Человѣкъ отъ природы способенъ и склоненъ къ добру; даже въ сердцѣ Каина жила искра высшаго разума, давшая ему понять, что онъ поступилъ дурно.

Когда дѣло отцевъ церкви было закончено установленіемъ прочной, незыблемой, общепринятой догмы—послѣдующимъ христіанскимъ философамъ, *схоластикамъ*, оставалось уже только подкрѣплять эти истины доводами разума, для чего прекраснымъ орудіемъ оказался органонъ Аристотеля, извѣстный сначала по отрывкамъ, а въ XIII вѣкѣ уже и въ подлинникѣ.

Типичнѣйшимъ представителемъ науки схоластиковъ—изъ числа которыхъ мы выше упоминали Росселена (XI в. по Р. Хр.), Гильома де Шампо (XI—XII в.) и Ансельма Канторберійскаго (XI—XII в.)—является Ѳома Аквинскій, такъ называемый doctor angelicus, сопричисленный по смерти къ лику святыхъ.

Ѳома Аквинскій (1225—1274 по Р. Хр.), чрезвычайно ученый и начитанный теологъ, прекрасно зналъ Аристотеля и даже заимствовалъ у него мысль, что міръ состоитъ изъ матеріи, приводимой въ движеніе энергіей или силой. Силу эту Ѳома называетъ духовнымъ принципомъ и полагаетъ въ мірѣ ангеловъ; ангелы движутъ небесными сферами, исполняя волю Бога; черезъ ангеловъ Богъ управляетъ и земнымъ міромъ.

Божественный разумъ, создавшій міръ и управляющій имъ, мы называемъ вѣчнымъ закономъ—lex aeterna; для всякой вещи, создаваемой искусствомъ, говоритъ Ѳома, идея мастера есть какъ бы законъ, образецъ; для управляемыхъ воля управляющаго также играетъ роль закона. А такъ какъ Богъ есть творецъ всѣхъ вещей и правитель міра, то Его божественный разумъ (ratio divinae sapientiae) имѣетъ для Его творенія значеніе образца или идеи.

Въ примѣненіи къ людямъ, какъ существамъ разумнымъ и свободнымъ, вѣчный законъ не только является движущею причиной, какъ для остальнoго міра, но силою, направляющею къ добру и отвращающею отъ зла путемъ соотвѣтствующихъ требованій и запрещеній. Эти повелѣнія и запрещенія принимаютъ форму или божественнаго, откровеннаго закона (lex divina), или форму закона естественнаго (lex naturalis).

Познавать законъ вѣчный можетъ лишь Богъ и блаженные, видящіе лицо Божіе (qui Deum per essentiam vident); люди же познаютъ вѣчный законъ по его отраженію въ душѣ своей, подобно тому какъ можно видѣть солнце въ отраженіи (sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione). Это отраженіе вѣчнаго закона въ душѣ нашей мы называемъ естественнымъ закономъ (lex naturalis); этотъ законъ научаетъ отличать добро отъ зла и дѣлаетъ насъ причастными вѣчному закону (Est in hominibus lex quaedam naturalis, participatio videlicet legis aeternae, secundum quam bonum et malum discernunt). Правилъ естественнаго закона, говоритъ Ѳома, много и всѣ они сводятся къ одному— стремиться къ добру и избѣгать зла. Для доказательства онъ цитируетъ Аристотеля и повторяетъ за

нимъ, что всякій дѣйствуетъ для извѣстной цѣли; цѣль для дѣйствующаго есть добро; отсюда первый принципъ практическаго разума—стремиться къ добру и избѣгать зла. Изъ этого основного принципа выводятся всѣ другіе принципы естественнаго закона—самосохраненіе, стремленіе къ рожденію и воспитанію дѣтей, къ общежитію, къ познанію Бога.

Изъ принциповъ естественнаго закона выводится законъ человѣческій; это совершается подобно тому, какъ въ наукѣ изъ извѣстныхъ общихъ, недоказуемыхъ, отъ природы познаваемыхъ положеній выводятся различныя заключенія. Все, что въ человѣческомъ законѣ есть добраго и справедливаго—все это исходитъ изъ вѣчнаго закона.

Въ ученіи о государствѣ Ѳома высказываетъ мысль, что государство есть произведеніе человѣческаго искусства; подобно тому какъ Богъ есть творецъ и правитель міра, государь является не только правителемъ государства, но и творцомъ его. Властвуя, правитель исполняетъ волю Божію. По естественному закону низшее подчиняется высшему, слѣдовательно и въ государствѣ подданные должны повиноваться властямъ.

Эта послѣдняя сторона воззрѣній Ѳомы весьма любопытна. Въ ученіи о естественномъ законѣ онъ близокъ къ Августину; и тотъ, и другой утверждаютъ, что въ душѣ нашей живетъ непосредственное влеченіе къ добру и отвращеніе отъ зла, какъ отраженіе вѣчнаго закона или воли Божіей. Но въ воззрѣніяхъ на государство Ѳома совершенно отклоняется отъ Августина. Послѣдній, какъ мы видѣли, проповѣдовалъ подчиненіе свѣтской власти духовной; Ѳома отъ этого благоразумно воздерживается. Очевидно, времена были уже не тѣ, дни папскаго

всемогущества отошли въ область исторіи; въ первой половинѣ XIII столѣтія притязанія папъ получили рѣзкій отпоръ со стороны Фридриха II Гогенштауфена, во второй половинѣ папство потерпѣло полную неудачу въ борьбѣ съ французскимъ королемъ. Проповѣдовать главенство папы надъ свѣтскими монархами было уже неудобно.

Въ сочиненіяхъ Ѳомы Аквинскаго схоластика достигла полнаго разцвѣта, кульминаціоннаго пункта своего развитія; послѣ этого она начинаетъ понемногу склоняться къ упадку. XIV вѣкъ былъ еще вѣкомъ схоластики, но онъ же является и преддверіемъ эпохи возрожденія; въ XIV вѣкѣ жили Петрарка и Боккачіо, много содѣйствовавшіе изученію древней римской и греческой литературы; XIV-мъ вѣкомъ началась эпоха великихъ открытій и изобрѣтеній (изобрѣтеніе компаса, тряпичной бумаги, пороха). Это пробужденіе духа свободнаго изслѣдованія не могло не оказать вліянія и на схоластику; въ концѣ XIV столѣтія она уже оказывается предметомъ почти всеобщаго осужденія; въ началѣ его—приближеніе новой эпохи чувствуется лишь въ формѣ ослабленія спокойной самоувѣренности схоластическаго мышленія, въ нѣкоторой, сначала едва замѣтной, внутренней раздвоенности, предвѣстницѣ грядущаго окончательнаго разложенія.

Типичнѣйшимъ представителемъ схоластики въ періодѣ появленія первыхъ симптомовъ упадка является Іоаннъ Дунсъ Скоттъ (1265-75—1308), весьма интересный для насъ и въ томъ отношеніи, что онъ впервые и какъ бы невольно, въ противорѣчіи самъ съ собою, высказалъ взглядъ на естественное право, впослѣдствіи сдѣлавшійся всеобщимъ.

Противникъ Ѳомы Аквинскаго по многимъ основнымъ

воззрѣніямъ, Дунсъ Скоттъ высказываетъ гораздо менѣе довѣрія къ разуму чѣмъ Ѳома; теологическія доктрины, по Скотту, не могутъ быть философски доказаны. Въ этомъ нельзя не видѣть начала упадка схоластики, такъ какъ главною ея задачей и прямою цѣлью—было какъ разъ доказательство истинъ христіанской религіи доводами разума.

Въ частности Дунсъ Скоттъ сильно расходился съ Ѳомою Аквинскимъ въ ученіи о свободѣ воли. Послѣдній можетъ быть названъ умѣреннымъ детерминистомъ; онъ утверждалъ, что человѣкъ—въ противоположность животнымъ, дѣйствующимъ подъ вліяніемъ минутнаго инстинкта—совершаетъ свои поступки послѣ нѣкотораго процесса умственнаго взвѣшиванія (ex collatione quadam rationis); объ абсолютной свободѣ воли онъ прямо не говоритъ. Дунсъ Скоттъ, наоборотъ, былъ крайнимъ индетерминистомъ, признавая возможность принимать немотивированныя рѣшенія въ любомъ направленіи.

Эти взгляды Дунсъ Скоттъ переноситъ и въ областъ этики. Ѳома Аквинскій думалъ, что Богъ желаетъ добра, потомучто оно добро; Скоттъ полагалъ, что добро есть добро, потомучто его желаетъ Богъ. Воля, какъ у человѣка, такъ и у Бога, имѣетъ безусловный пріоритетъ надъ разумомъ.... Тѣмъ большею неожиданностью являются слова Скотта, что естественный законъ обязателенъ во всякомъ состояніи человѣка, какъ въ состояніи невинности, такъ и въ вѣчной жизни будущей, потомучто онъ начертанъ въ сердцахъ людей; и что Богъ не можетъ перемѣнить велѣній естественнаго закона (Quae sunt de lege naturae.... habent veritatem necessariam; igitur Deus non potest facere ea esse falsa; igitur

non potest facere illud quod mandant fieri, non esse bonum, et quod prohibent, non esse malum).

Объяснить это самопротиворѣчіе можно лишь тѣмъ обстоятельствомъ, что Дунсу Скотту самому вопросъ о свободѣ воли былъ не совсѣмъ ясенъ. Это видно напримѣръ изъ слѣдующаго разсужденія касательно взаимоотношенія между Божественнымъ разумомъ и волею. Акты Божественнаго всемогущества опредѣляются, говоритъ Скоттъ, или разумомъ Его, или волею. Если мы предположимъ, что Божественный разумъ дѣйствуетъ самъ по себѣ, безъ вліянія воли, то мы должны будемъ признать зависимость этихъ актовъ отъ природы означеннаго разума (Hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali). Но воля имѣетъ пріоритетъ надъ разумомъ; слѣдовательно Божественный разумъ дѣйствуетъ согласно велѣнію Божественной воли. Спрашивается, продолжаетъ Дунсъ Скоттъ, нельзя ли сказать, что подобно Божественному разуму—и Божественная воля зависитъ отъ Его природы? И этотъ вопросъ остается безъ отвѣта, такъ какъ за нимъ у автора слѣдуетъ серія антитезъ, которыя сами напрашиваются на многочисленныя возраженія, и потому не только не даютъ возможности рѣшить поставленный вопросъ, но даже еще болѣе запутываютъ читателя въ безконечныхъ софизмахъ.

Въ эпоху наиболѣе полнаго своего развитія схоластическая философія не только безраздѣльно царила въ теологіи, общей философіи и философіи права, но оказала большое вліяніе и на науку права. XIII и XIV столѣтія были временемъ господства схоластиковъ въ юриспруденціи, иначе на-

зываемыхъ догматиками или постглоссаторами. Чтобы понять, какимъ образомъ схоластика проникла въ науку права, мы должны вернуться на нѣсколько вѣковъ назадъ и показать, какъ въ XII вѣкѣ наступило возрожденіе науки права, опередившее общее возрожденіе наукъ на три столѣтія. Дѣятелями возрожденія науки права были итальянскіе юристы, носящіе названіе глоссаторовъ.

Глоссаторы.

Историческія данныя свидѣтельствуютъ, что въ XII вѣкѣ въ Болоньѣ существовалъ университетъ, въ которомъ преподавалось право и преподавателемъ состоялъ знаменитый въ то время юристъ Ирнерій.

До появленія работъ Савиньи по исторіи римскаго права въ средніе вѣка—въ наукѣ права господствовало мнѣніе, будто изученіе римскаго права началось въ Италіи въ XII вѣкѣ вслѣдствіе того обстоятельства, что въ Амальфи былъ найденъ экземпляръ Юстиніановыхъ Пандектъ и доставленъ въ Пизу. Эта находка будто бы такъ заинтересовала ученыхъ, что они принялись изучать римское право.

Въ настоящее время, трудами ученыхъ XIX столѣтія, доказано, что дѣло обстояло совершенно иначе. Римское право въ Италіи никогда не переставало быть дѣйствующимъ правомъ и поэтому нѣтъ никакихъ основаній замѣчаемое въ XII вѣкѣ усиленіе интереса къ нему приписывать какимъ нибудь внѣшнимъ случайнымъ обстоятельствамъ, тѣмъ болѣе, что легенду о находкѣ экземпляра Пандектъ въ Амальфи современные (XII вѣка) источники не подтверждаютъ.

По завоеваніи Италіи германцами дѣйствіе римскаго права не прекратилось окончательно. Германцы до великаго переселенія народовъ и долгое время спустя жили, какъ извѣстно, по такъ называемой системѣ личныхъ правъ; каждый членъ извѣстнаго племени—франкъ, готъ и т. д.—гдѣ бы онъ въ данное время ни находился, всегда жилъ и судился по обычаямъ и законамъ своего племени. Держась этой системы, германцы предоставляли побѣжденнымъ народамъ въ частной жизни руководиться ихъ собственнымъ національнымъ правомъ. Такимъ образомъ и римлянамъ оставлено было ихъ частное, гражданское, право.

Но такою узкою сферою дѣйствіе римскаго права не ограничилось; оно оказало вліяніе и на развитіе германскихъ правъ. До покоренія Италіи германцы жили по обычному, неписаному праву; послѣ завоеванія Италіи—частію подъ вліяніемъ желанія сохранить свое національное право, затѣмъ благодаря усложненію его содержанія вслѣдствіе усложненія жизненныхъ отношеній, наконецъ руководясь примѣромъ римскихъ законодательныхъ сборниковъ—германцы стали записывать свое право и этимъ путемъ появились такъ называемыя leges barbarorum; напримѣръ у Остготовъ былъ изданъ Edictum Theodorici (500 г.), у Вестготовъ Breviarium Alarici или Lex romana Wisigothorum (506 г.); у Бургундовъ Gundobada или Lex romana Burgundiorum (517 г.). Всѣ эти сборники составлены подъ вліяніемъ римскаго права съ большою примѣсью его положеній. Тѣ сборники, гдѣ вліяніе римскаго права оказалось подавляющимъ, носятъ названіе leges romanae, съ прибавленіемъ имени соотвѣтствующаго германскаго племени.

Съ покореніемъ Италіи Юстиніаномъ (554 г.) вмѣсто leges barbarorum введены были его законодательные сборники; когда Византія должна была уступить власть надъ Италіей лонгобардамъ (568 г.), дѣйствіе юстиніановыхъ законовъ не было отмѣнено. Лонгобарды не мѣшали туземному населенію жить по римскимъ законамъ; даже наоборотъ, въ лонгобардское право вошли многіе элементы права римскаго.

Все это вмѣстѣ взятое поселяетъ въ насъ увѣренность, что римское право въ Италіи знали и изучали гораздо ранѣе возникновенія Болонской школы, что дѣйствіе его въ Италіи никогда не прекращалось, тѣмъ болѣе, что имѣются хотя и темныя, но все же достовѣрныя, свѣдѣнія о существованіи школъ права до XII вѣка.

Существуютъ извѣстія, что римская школа, въ которой право преподавалось еще при Юстиніанѣ, существовала до XI столѣтія. Кромѣ того право преподавалось въ епископальныхъ школахъ грамматики; такія школы были въ Пизѣ, Равеннѣ, Веронѣ и самая извѣстная—въ Павіи. Въ X—XI вѣкѣ были извѣстны имена юристовъ—Walcausus, Sigefredus, Bagelardus, Bonfiglio, Guglielmo, Ugone, Lanfranco. Послѣдній рано переселился во Францію и основалъ школу права при аббатствѣ du Bec въ Нормандіи.

Большинство этихъ ученыхъ проживали въ Павіи, древней столицѣ лонгобардскаго царства (существовало 568—774 г.г. по Р. Хр.), и занимались изученіемъ права лонгобардскаго; но и римское было имъ не чуждо, хотя есть основанія утверждать, что изъ Юстиніановыхъ сборниковъ имъ были извѣстны лишь Институціи. Метода изученія права и способъ его пониманія были въ это время еще весьма несовершенны;

юристы не шли далѣе буквы закона и благодаря этому обстоятельству нерѣдко впадали въ нелѣпости. Напримѣръ, въ эдиктѣ лонгобардскаго короля Ротарія (643 г.) есть законъ, по которому женихъ можетъ отказаться отъ невѣсты, если она ослѣпнетъ на оба глаза—de ambobus oculis excecata apparuerit. И вотъ павійскіе юристы рѣшили, что если невѣста была кривая и затѣмъ лишилась своего единственнаго глаза, то женихъ отказаться отъ нея не можетъ, такъ какъ въ законѣ сказано—de ambobus oculis.

Эти юристы не могутъ быть названы учеными въ полномъ смыслѣ слова; они были учителями практической юриспруденціи, подготовлявшими юристовъ - практиковъ — нотаріусовъ, адвокатовъ и т. д. Передъ наукой же права вся заслуга ихъ состоитъ лишь въ томъ, что они сберегли текстъ римскаго права, хотя и въ весьма несовершенномъ и часто испорченномъ видѣ.

По сравненію съ ними глоссаторы XII и XIII вѣка сдѣлали огромный шагъ впередъ. Школа глоссаторовъ возникла въ Болоньѣ. До XII вѣка тамъ по всей вѣроятности существовала такая же школа, какъ въ Павіи и въ другихъ городахъ; хотя прямыхъ указаній на существованіе этой школы и нѣтъ, но сохранилось темное извѣстіе о юристѣ Pepone, жившемъ въ Болоньѣ до Ирнерія. Въ XII вѣкѣ мы застаемъ эту школу въ переходномъ состояніи—изъ нея слагался университетъ, привлекавшій въ свои нѣдра массу студентовъ изъ всѣхъ странъ Западной Европы, стекавшихся для слушанія лекцій знаменитаго Ирнерія, основателя школы глоссаторовъ. Изъ его учениковъ пользовались весьма большою извѣстностью quatuor doctores—Bulgarus († 1166), Mar-

tinus († около 1166), Jacopus († 1178) и Ugo († между 1166 и 1171). Затѣмъ заслуживаютъ быть названными Vaccarius (XIII в. по Р. Хр.), переѣхавшій въ Англію и основавшій школу въ Оксфордѣ (теперешній университетъ); и Placentinus († 1192), переселившійся во Францію и основавшій школу въ Монпелье, изъ которой образовался впослѣдствіи также университетъ. Въ XIII вѣкѣ были знамениты глоссаторы Azzo (Аццо) и Аккурзій, о которомъ будетъ сказано ниже.

Метода глоссаторовъ, въ противоположность таковой ихъ предшественниковъ, можетъ быть названа чисто научною. Они были учеными теоретиками, практикой не интересовались; и если тѣмъ не менѣе практика воспользовалась ихъ работою, то это было лишь слѣдствіемъ ихъ дѣятельности, одною изъ сторонъ ея благотворнаго вліянія. Ихъ же собственная цѣль была чисто теоретическая и ихъ нерѣдко упрекали, пожалуй до извѣстной степени не безъ основанія, въ разъединеніи теоріи и практики.

Глоссаторы желали изучить римское право во всей полнотѣ и понять его какъ цѣлое. Но первымъ шагомъ на этомъ пути, вслѣдствіе разрозненности и испорченности сохранившихся отрывковъ юстиніанова законодательства, неизбѣжно должна была явиться экзегеза, т. е. установленіе правильнаго чтенія текста. Какъ истинные ученые, сознавшіе необходимость овладѣть матеріаломъ, прежде чѣмъ приняться за его изученіе, глоссаторы всецѣло отдались неблагодарной, черной работѣ установленія текстовъ. Они сличали различные варіанты, сопоставляли параллельныя мѣста, отмѣчали антиноміи, вникали въ смыслъ ряда нормъ, регулирующихъ данное от-

ношеніе, и вообще старались уяснить законы Юстиніана путемъ изученія его сборниковъ, не прибѣгая для этого къ другимъ средствамъ; такая экзегеза называется легальной экзегезой.

Юристы предшествующихъ вѣковъ сберегли текстъ римскаго права, механически удержали его. Но до глоссаторовъ этотъ текстъ дошелъ въ испорченномъ, искаженномъ видѣ; слѣдовало возстановить его въ первоначальной чистотѣ, слѣдовало—по образному выраженію Стоянова—залѣчить вѣковыя раны на живыхъ еще органахъ великаго тѣла римской юриспруденціи.

Глоссаторы и сдѣлали это, поскольку позволило употребляемое ими для этого средство—легальная экзегеза. Вмѣсто механическаго заучиванія и преклоненія передъ буквой закона—глоссаторы примѣнили критическое изученіе текста; введеніе критицизма въ экзегезу—ихъ великая заслуга. Работу свою они исполнили въ формѣ примѣчаній къ изучаемому тексту, такъ называемыхъ глоссъ, помѣщаемыхъ или на поляхъ (glossa marginalis), или между строкъ (glossa interlinearis); отсюда и наименованіе ихъ глоссаторами.

Исполняя подготовительную экзегетическую работу, глоссаторы не упускали изъ вида свою основную, научную цѣль—теоретическое изученіе права. Они стремились дать обобщенія, построить догму права и даже пытались систематизировать матеріалъ, излагая нѣкоторыя ученія римскаго права не въ порядкѣ титуловъ книгъ свода. Эти ихъ догматическіе и систематическіе труды облекались въ формы суммъ, казусовъ и брокардъ.

Суммы—это общіе обзоры содержанія цѣлыхъ главъ, служившіе введеніемъ къ экзегетическимъ лекціямъ; впослѣд-

ствіи они развились въ цѣлые самостоятельные трактаты.

Казусы—были нарочно, для объясненія различныхъ мѣстъ изучаемыхъ законовъ, придуманные случаи, дѣлавшіе содержаніе изучаемаго мѣста какъ можно болѣе нагляднымъ. Какъ и суммы, казусы были сначала подспорьемъ къ экзегетическимъ лекціямъ, а потомъ стали появляться самостоятельные сборники казусовъ въ видѣ отдѣльныхъ изданій.

Брокарды (Brocardi, Generalia)—это общія юридическія правила, выводимыя изъ различныхъ мѣстъ законодательныхъ сборниковъ.

Помимо этого глоссаторы издавали разсужденія по спеціальнымъ вопросамъ—distinctiones, quaestiones—и сборники мнѣній юристовъ, въ которыхъ они расходятся между собою—dissensiones dominorum.

Въ теченіи XII-го вѣка и въ началѣ XIII-го накопилась такая огромная масса сочиненій и глоссъ, что надо было озаботиться сведеніемъ этого матеріала воедино; это исполнилъ глоссаторъ А к к у р з і й (1182—1260 г.г.), составившій сводную глоссу, такъ называемую glossa ordinaria. Эта сводная глосса, сдѣлавшая пользованіе работами глоссаторовъ чрезвычайно удобнымъ, пріобрѣла огромное значеніе не только для тогдашней науки, но и для судебной практики. Во многихъ мѣстахъ ей была придана сила закона, напримѣръ въ Болоньѣ и въ Веронѣ.

Но по своимъ внутреннимъ достоинствамъ глосса Аккурзія представляется далеко не совершенною работой. Савиньи доказываетъ, что изъ бывшихъ въ распоряженіи Аккурзія работъ глоссаторовъ выбрано имъ далеко не лучшее. Напримѣръ взяты мѣста изъ старыхъ глоссаторовъ, Ирнерія и Булгара,

когда можно было найти лучшія у новѣйшихъ—Плацентина и Пиллія. Равнымъ образомъ включено въ сводную глоссу много такого, что является совершенно ненужнымъ, излишнимъ.

Далѣе—весьма сомнительно, чтобы Аккурзій внесъ много своего въ эту глоссу. Правда, множество глоссъ помѣчено его знакомъ (sigla); но теперь доказано, что онъ снабжалъ своей сиглой и чужія глоссы, сохраняя и сиглу автора, впослѣдствіи же переписчики часто пропускали тѣ сиглы, оставляя аккурзіеву. Поэтому далеко не всѣ мѣста, помѣченныя Ac. или Acc. должны считаться собственными глоссами Аккурзія.

Затѣмъ, наиболѣе трудное дѣло—сводъ и примиреніе противоположныхъ мнѣній разныхъ глоссаторовъ—сдѣлано имъ весьма неудовлетворительно. Сплошь и рядомъ приводитъ онъ самыя разнообразныя, разнорѣчивыя мнѣнія—и даже не пытается ихъ примирить.

Работа глоссаторовъ въ общемъ и цѣломъ, какъ уже было сказано, имѣетъ огромную цѣнность. Они исполнили необходимый для дальнѣйшаго развитія науки трудъ легальной экзегезы. Но догматическія ихъ труды, наоборотъ, страдаютъ большими недостатками; это объясняется указаннымъ сосредоточеніемъ всѣхъ силъ на легальной экзегезѣ. Для филологическаго и историческаго изученія права время еще не наступило, такъ какъ отсутствовалъ потребный для такой работы матеріалъ; благодаря этому глоссаторы, невѣжественные въ древней исторіи, литературѣ и филологіи, впадали нерѣдко въ грубѣйшія ошибки. Общій недостатокъ образованности обусловилъ пренебреженіе къ формѣ, поразительное на нашъ взглядъ незнаніе, увлеченіе пустыми, ничтожными мелочами и

стремленіе давать ничего не объясняющія истолкованія. Вотъ нѣсколько примѣровъ.

Объясненія глоссаторовъ нерѣдко состоятъ въ замѣнѣ одного слова или выраженія—другимъ, равнозначущимъ; напримѣръ они объясняютъ, что uti значитъ ut; etsi и etiamsi значитъ quamvis; admodum значитъ valde; filii superstites значитъ filii vivi и т. д.

Въ подобныхъ объясненіяхъ они доходятъ нерѣдко до поразительной, чисто дѣтской наивности; мы встрѣчаемъ у нихъ заявленія, что молодые люди бѣгаютъ быстрѣе старыхъ, что средину поля можно найти, смѣривъ его веревкой, что неодушевленные предметы не могутъ совершать правонарушеній.

Логическіе выводы ихъ иногда изумляютъ своею странностью; напримѣръ изъ законоположенія, которымъ запрещается разработывать камень въ чужой каменоломнѣ, не заплативъ предварительно вознагражденіе ея владѣльцу—они выводятъ заключеніе, что адвокатъ имѣетъ право требовать отъ кліента свой гонораръ впередъ.

Ихъ brocardi или generalia отличались иногда замѣчательной нелѣпостью, потомучто выводились чисто механическимъ путемъ. Напримѣръ они выработали положеніе, что полотно, на которомъ написана картина, будетъ принадлежностью живописи, если изображенъ человѣкъ; а если написано животное, то живопись должна считаться принадлежностью полотна.

Незнаніе исторіи доходило у глоссаторовъ до невѣроятія. Мы встрѣчаемъ у нихъ заявленія, что царь Пирръ осаждалъ Римъ; что Аппій Клавдій (децемвиръ) былъ „нѣкій

судья“; что lex Hortensia издан былъ царемъ Гортензіемъ; что сенаторы назывались patres conscripti потому, что носили золотыя діадемы съ обозначеніемъ ихъ именъ—въ отличіе отъ прочихъ гражданъ; что римскіе императоры именовались Августами (Augusti), потомучто непрестанно увеличивали (augeo) свои владѣнія; они думали, что Ульпіанъ (II—III в. по Р. Хр.) и Юстиніанъ (VI в. по Р. Хр.) жили до Рождества Христова.

Наконецъ, отсутствіе стремленія къ изяществу формы изложенія переходило у нихъ иногда въ небрежность къ самому содержанію, отчего получались курьезныя нелѣпости. У Аккурзія мы встрѣчаемъ слѣдующее дикое недоразумѣніе. Въ законодательствѣ Юстиніана постановлено, что противъ исковой давности съ короткими сроками малолѣтніе защищаются не посредствомъ реституціи, а ipso jure. Но есть одна новелла, установляющая для единственнаго случая (для приданаго, dos) реституцію. Плацентинъ объ этомъ противорѣчіи написалъ: „Item quod dicemus quod Auth. *si minor* de dote non numerata ait, minorem esse restituendum? Profecto dicemus, esse speciale, vel Justinianum de lethęo fonte potasse.“

Гуголинъ передалъ это мѣсто такъ: „Vel secundum p. (Placentinum) biberat Justinianus de letea palude quod illarum legum mentem non retinebat et oblivioni tradiderat“. Аккурзій же *сокращенно* выразился такъ: „Vel secundum Pla. biberat hic Justinianus et non recordabatur de illis legibus“. Образное выраженіе, заимствованное изъ античной мифологіи, искаженное небрежностью глоссатора, приняло форму нелѣпаго обвиненія Юстиніана въ пристрастіи къ спиртнымъ напиткамъ.

Съ современной точки зрѣнія глоссаторы являются, конечно, невѣжественными людьми. Но не надо забывать тѣхъ условій, среди которыхъ имъ приходилось работать; заря просвѣщенія въ то время едва-едва занималась, науки не существовало, даже схоластика (въ XII вѣкѣ) еще не достигла полнаго своего развитія. И вотъ среди этого мрака невѣжества мы видимъ людей, которые выполняютъ главную свою задачу—легальную экзегезу—примѣняя чисто научные критическіе пріемы изслѣдованія. Пусть въ остальномъ они такъ же невѣжественны, какъ ихъ современники—названная заслуга высоко поднимаетъ ихъ надъ общимъ уровнемъ и пробуждаетъ въ насъ чувство глубокаго уваженія къ ученымъ юристамъ XII и XIII вѣка, совершившимъ важное дѣло первоначальнаго очищенія и возстановленія текстовъ, безъ чего дальнѣйшее изученіе права было невозможнымъ.

За легальной экзегезой должна была послѣдовать филологическая и историческая критика источниковъ; эта новая метода и была примѣнена—но только не непосредственно послѣ глоссаторовъ, а двумя столѣтіями позже—французскою исторической школой права. При преемникахъ же глоссаторовъ, такъ называемыхъ постглоссаторахъ, догматикахъ или схоластикахъ, въ XIV и XV вѣкѣ, наступилъ упадокъ науки права.

Постглоссаторы.

Глоссаторы занимались изученіемъ подлинныхъ текстовъ. Послѣ Аккурзія ученые юристы стали заниматься главнымъ образомъ мнѣніями своихъ предшественниковъ; для постглоссаторовъ глосса заслонила собою текстъ.

Въ этомъ нельзя, конечно, винить Аккурзія, якобы давшаго въ указанномъ направленіи толчокъ изданіемъ сводной глоссы. Скорѣе наоборотъ — нужда въ такой сводной глоссѣ является характернымъ признакомъ упадка юриспруденціи глоссаторовъ. Эпоха легальной экзегезы была закончена, чувствовалась необходимость подвести итоги.

Мы должны признать, что время не благопріятствовало продолженію научныхъ занятій въ области юриспруденціи; историческій и филологическій матеріалъ не былъ еще накопленъ, въ области научной методологіи господствовала схоластика. Вліяніе этой послѣдней на юриспруденцію XIV и XV вѣка было чрезвычайно велико. Увлеченіе діалектическими тонкостями проникло и въ область науки права. Уже нѣкоторые глоссаторы, напримѣръ Одофредъ († 1265)), склонны были злоупотреблять діалектической формой изложенія. Затѣмъ какъ бы переходную ступень между глоссаторами и схоластиками занимаютъ Яковъ де Раванисъ (1210-15—1296) и Раймундъ Луллъ (1234-6—1315).

Подъ вліяніемъ діалектической методы—постглоссаторы совершенно потеряли изъ вида необходимость изученія подлинныхъ текстовъ; заняться историческимъ происхожденіемъ законовъ имъ и въ голову не приходило, равно какъ не приходила въ голову мысль о филологическихъ и археологическихъ изысканіяхъ для болѣе правильнаго пониманія римскаго права.

Замѣчательно, что въ это время (XIV—XV в.) въ Италіи наступила эпоха быстраго разцвѣта искусствъ и литературы; люди живо стали интересоваться древней наукой, изящной литературой и искусствомъ. Но все это движеніе

совсѣмъ не коснулось юриспруденціи, какъ бы окаменѣвшей въ старыхъ схоластическихъ формахъ. Нѣкоторые юристы, напримѣръ Cinus (1270—1334), Franciscus Aretinus (ок. 1418—1486), были причастны прогрессивнымъ теченіямъ. Цинъ былъ однимъ изъ выдающихся поэтовъ своего времени; Аретинъ былъ извѣстный филологъ. Но какъ юристы они нисколько не стоятъ выше своихъ современниковъ—схоластиковъ.

Объясняется это подавленнымъ состояніемъ, въ которомъ находилась юриспруденція. Съ одной стороны её угнетало примѣненіе ложной схоластической методы, мѣшавшее живымъ струямъ проникнуть извнѣ въ область науки права; съ другой стороны это подавленное состояніе было слѣдствіемъ неблагопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствъ.

Въ XIV и XV столѣтіяхъ политическія условія жизни въ Италіи очень ухудшились; постоянныя смѣны правительствъ, то безграничная тираннія, то разнузданная республика, непрерывныя войны, безпорядки—все это заставляло ученыхъ часто переселяться съ мѣста на мѣсто и, конечно, вредно отзывалось на ихъ научныхъ работахъ и преподаваніи. Къ сказанному присоединялись разныя стѣснительныя для свободы преподаванія мѣры и постановленія правительствъ, вызывавшіяся все тѣми же политическими неурядицами, войнами и т. д. Напримѣръ въ концѣ XIII и въ XIV вѣкѣ въ Болоньѣ членами факультета могли быть только болонцы и даже только лица, принадлежащія къ семействамъ членовъ факультета. Въ неаполитанскомъ королевствѣ въ XIII вѣкѣ было запрещено подданнымъ этого государства отправляться учиться въ чужіе университеты. Въ XIV вѣкѣ (1362 г.) миланскій гер-

цогъ Галеаццо Висконти запретилъ своимъ подданнымъ учиться въ какомъ либо университетѣ, кромѣ Павіи.

Благодаря всѣмъ перечисленнымъ неблагопріятнымъ условіямъ, наука права пришла въ упадокъ, выразившійся въ злоупотребленіи схоластическою, діалектическою методою.

Сущность этой діалектики можно опредѣлить вкратцѣ какъ стремленіе къ дѣленіямъ и подраздѣленіямъ; все было принесено въ жертву безконечнымъ divisiones, subdivisiones, distinctiones, subdistinctiones, ampliationes, limitationes...... Допускаетъ ли изслѣдуемый объектъ подобныя подраздѣленія, существуетъ ли раздѣленіе на самомъ дѣлѣ или нѣтъ, согласно ли оно съ принципами права или противорѣчитъ имъ—для юристовъ-схоластиковъ безразлично; они хотятъ дѣлить и подраздѣлять во что бы то ни стало и пустословятъ безъ конца.

Напримѣръ Бартолъ, говоря о юрисдикціи, раздѣляетъ её на шесть видовъ—maxima, major, magna, parva, minor et minima—между тѣмъ какъ доказано, изъ старыхъ писателей Дюареномъ, изъ новыхъ Барономъ, что можно отличать только три вида юрисдикціи. А Бартолъ подробно описывалъ характерные признаки и отличительныя черты каждаго изъ этихъ шести видовъ.

Затѣмъ, говоря объ imperium, тотъ же Бартолъ, указавъ два вида—imperium plenum и imperium mixtum, совершенно произвольно дѣлитъ каждый изъ этихъ видовъ на шесть подвидовъ—maximum, majus, magnum, parvum, minus et minimum.

Какъ классическій примѣръ пустословія можно привести слѣдующее мѣсто изъ Бартола. Въ предисловіи къ Дигестамъ

Юстиніанъ дѣлаетъ обращеніе къ Феофилу, Дорофею и другимъ юрисконсультамъ: „Imperator Caesar Flavius Justinianus (слѣдуетъ титулъ) Theophilo, Dorotheo и т. д. (слѣдуютъ имена и титулы) salutem“. И вотъ Бартолъ объясняетъ, что это обращеніе состоитъ изъ трехъ частей: 1) съ начала до слова Theophilo; эта часть содержитъ имя, званіе и титулъ обращающагося; 2) отъ слова Theophilo до слова salutem; эта часть содержитъ имена и титулы тѣхъ, къ кому онъ обращается; 3) слово salutem, содержащее въ себѣ привѣтствіе.

Съ теченіемъ времени въ сочиненіяхъ и лекціяхъ постглоссаторовъ ярко выступила другая характерная черта средневѣковой схоластики—преклоненіе предъ авторитетами. Имѣя передъ собою огромный матеріалъ—Юстиніаново законодательство, глоссированное цѣлыми десятками ученыхъ XII и XIII столѣтій, постглоссаторы, какъ выше было сказано, занялись преимущественно изученіемъ глоссы, совершенно забывая текстъ. Глоссаторы сдѣлались признанными авторитетами. Бальдъ говорилъ: „Придерживайся колесницы истины, т. е. глоссатора, и никогда не сойдешь съ вѣрнаго пути“ (Adhaereas carocio veritatis, id est glossatori, et in perpetuum non errabis).

Когда къ сочиненіямъ глоссаторовъ прибавились сочиненія схоластиковъ—Цина, Бартола, Бальда и другихъ—то послѣдующіе юристы-схоластики, теряясь въ огромной массѣ авторитетовъ, сплошь и рядомъ одинъ другому противорѣчащихъ, и не имѣя достаточно знаній, чтобы разобраться въ такихъ затрудненіяхъ и самостоятельно рѣшить спорный вопросъ, а равно—по духу времени—и не смѣя на это рѣшиться, должны были прибѣгать къ простому подсчету мнѣ-

11*

ній этихъ авторитетныхъ писателей. Мнѣнія, не встрѣчающія противорѣчій, а равно и мнѣнія, высказанныя большинствомъ авторовъ, признавались за истинныя и назывались communis opinio doctorum.

Такимъ образомъ пропала всякая оригинальность въ сочиненіяхъ и лекціяхъ юристовъ этого періода; самостоятельныя изслѣдованія исчезли и работы юристовъ представляли собою сборники безконечныхъ цитатъ (иногда цитировалось по 100—120 авторовъ).

Это преклоненіе передъ авторитетами, въ связи съ злоупотребленіемъ діалектическою методой, создало тотъ пустой формализмъ въ наукѣ права, который характеренъ для постглоссаторовъ, и ту бездушную, безвкусную экзегетическую манеру преподаванія, которая по традиціи долго считалась единственно правильной. При этомъ, вслѣдствіе массы накопившагося матеріала, и преподаваніе весьма пострадало; профессора въ убійственно длинныхъ, расплывчатыхъ разсужденіяхъ комментировали какую нибудь часть источниковъ, изученіе же всего остальнаго предоставляли собственному прилежанію учащихся.

Нельзя однако сказать, чтобы постглоссаторы вовсе не имѣли никакихъ заслугъ. Должно быть признано, что они въ значительной степени содѣйствовали сближенію теоріи съ практикой. Къ знаменитымъ юристамъ XIV и XV вѣка, какъ то къ Бартолу, Бальду и другимъ, очень часто обращались за совѣтами и въ этихъ своихъ совѣтахъ, consilia, они входили, такъ сказать, въ соприкосновеніе съ жизнью. Это вносило свѣжій элементъ въ ихъ занятія и служило какъ бы противовѣсомъ пустому формализму схоластической діалектики.

Подобное же вліяніе оказывали вошедшія въ тѣ времена въ большое употребленіе такъ называемыя disputationes, публичныя словесныя состязанія, на которыхъ волей-неволей приходилось избѣгать ссылокъ на авторитеты, потомучто рыться въ источникахъ было, конечно, некогда и приходилось аргументировать, опираясь на собственную талантливость и находчивость.

Извѣстнѣйшіе постглоссаторы, изъ которыхъ мы нѣкоторыхъ уже назвали, были—Cinus (XIII—XIV в.), Luca di Penna (XIV в.), Alberico da Rosciate († 1354), Bartolo degli Alfani (1314—1357), Baldo degli Ubaldi (1327—1400), Raffaele Fulgosio (1367—1472).

Ни глоссаторы, ни постглоссаторы не внесли ничего новаго въ область философской концепціи права. Они ограничиваются повтореніемъ ученія римскихъ юристовъ о естественномъ правѣ, дѣлая краткія замѣчанія пояснительнаго характера въ духѣ теологической доктрины. Напримѣръ къ опредѣленію естественнаго права—jus naturale est, quod natura omnia animalia docuit, глоссаторы дѣлаютъ примѣчаніе—natura, id est Deus.

Постглоссаторы, вѣрные своей кропотливой манерѣ, выдумываютъ самые замысловатые казусы и побѣдоносно ихъ разрѣшаютъ. Напримѣръ Бальдъ задается вопросомъ—является ли поцѣлуй учрежденіемъ естественнаго права, и отвѣчаетъ въ утвердительномъ смыслѣ (Utrum osculum sit de jure naturali, sicut ipse actus carnalis? Videtur non, cum ad

hoc non inclinet natura. Sed dic, quod sicut inclinat natura in actum, ita inclinat in omnia ordinata in istud...).

Съ окончаніемъ эпохи постглоссаторовъ (XIV—XV в.в.) намѣчаются два самостоятельныхъ теченія въ области философіи права. Одно направленіе, чисто философское, разрабатываетъ все ту же теологизированную доктрину естественнаго права римскихъ юристовъ; другое направленіе разрабатываетъ науку римскаго права, продолжаетъ дѣло глоссаторовъ, примѣняя новую плодотворную историко-филологическую методу, которая привела юристовъ современемъ къ теоріи исторической школы.

Серія писателей перваго направленія заканчивается знаменитымъ голландскимъ юристомъ Гуго Гроціемъ; всѣ они являются прямыми его прешественниками. Къ ученымъ втораго направленія принадлежатъ юристы французской исторической школы XVI столѣтія съ своими предшественниками.

Названные представители двухъ направленій имѣли своихъ преемниковъ и означенное раздвоеніе философско-правовыхъ воззрѣній можетъ быть прослѣжено до нашего времени. Преемниками Гроція явились знаменитые представители теоріи естественнаго права XVII и XVIII вѣка, начиная Гоббсомъ и кончая Кантомъ, и нѣкоторые, правда немногочисленные, сторонники естественнаго права въ XIX вѣкѣ; продолжателями французской школы были юристы такъ называемой голландской школы (XVII и первая половина XVIII вѣка), гёттингенская школа (вторая половина XVIII вѣка) и историческая школа права (XIX вѣкъ).

Предшественники Гуго Гроція.

Писатели, которыми намъ теперь предстоитъ заняться, были частію теологи, частію юристы. Воззрѣнія ихъ, какъ выше сказано, имѣютъ между собою весьма много общаго, являясь болѣе или менѣе видоизмѣненнымъ ученіемъ римскихъ юристовъ о jus naturale, jus civile и jus gentium.

Фернандо Васкецъ Менхака (Fernando Vasquez Menchaca, 1509—1566), испанскій юристъ, отличаетъ jus naturale, иначе jus gentium primaevum; jus gentium secundarium—то право, которое римскіе юристы называли jus gentium; и jus civile, возникающее путемъ измѣненій естественнаго права, прибавокъ къ нему и т. д.—въ видахъ пользы или вслѣдствіе необходимости. Онъ утверждаетъ, что по началамъ естественнаго права всѣ люди свободны, и горячо возстаетъ противъ теоріи Аристотеля, признающаго рабство учрежденіемъ естественнымъ. Въ то же время онъ отвергаетъ частную собственность, такъ какъ естественное право, по его мнѣнію, требуетъ общности имуществъ. По пріемамъ изложенія Васкецъ былъ типичнымъ схоластикомъ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ онъ стоитъ къ Гуго Гроцію несравненно ближе, чѣмъ значительно позднѣйшіе предшественники знаменитаго голландца. Онъ называетъ естественное право врожденнымъ человѣку правымъ разумомъ—„jus naturale.... nihil aliud esse quam rectam rationem ab ipsa nativitate et origine humano generi innatam....“ Богъ не могъ бы отмѣнить естественное право, потомучто оно—добро, а Богъ не можетъ желать зла.

Франсуа Коннанъ (François Connan, 1508—

1551), романистъ французской школы XVI столѣтія, отличалъ jus civile и jus naturale, видомъ котораго считалъ jus gentium.

Въ естественномъ правѣ, полагаетъ онъ, есть два отдѣла—а) собственно естественное право, которое служитъ регуляторомъ поведенія человѣка, живущаго внѣ общества (Коннанъ выражается описательно: „hominem solitarium, agentem vitam in agro cum uxore et liberis"). Это естественное право предписывается естественнымъ разумомъ (naturalis ratio); оно вѣчно и неизмѣнно, принципъ его—aequitas. Второй отдѣлъ естественнаго права обнимаетъ собою тѣ предписанія, принципомъ которыхъ является цѣлесообразность (utilitas); называется оно jus gentium. Къ его области относятся—договоры, рабство и отпущеніе на свободу, война и прочее, что служитъ цѣлямъ установленія правильныхъ отношеній между людьми. Jus gentium, говоритъ Коннанъ, потому относится къ области естественнаго права, что оно установляется не учрежденіями или законами, а общимъ согласіемъ всѣхъ народовъ, молчаливо, путемъ обычая.

Jus civile опредѣляетъ онъ такъ: то, что всѣ считаютъ полезнымъ (fructuosum et utile), если это полезное имѣетъ обязательную силу (si modo juris vim ullam habeat)—относится къ области juris naturae или juris gentium; всѣ остальныя правоположенія образуютъ собою jus civile.

Д и д а к ъ К о в а р р у в і й (Didacus Covarruvias, 1512—1577), извѣстный испанскій ученый, романистъ и канонистъ, ограничивается краткими замѣчаніями о естественномъ правѣ въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій. Онъ говоритъ, между прочимъ, что естественное право основывается на разумѣ;

все, что противно правому разуму, противно и естественному праву.

Людовикъ Молина (Ludovicus Molina, 1535—1600), испанскій теологъ, іезуитъ, въ сочиненіи De Justitia et Jure tomi sex, говоритъ, что право различается какъ право божеское и человѣческое. Право божеское, въ свою очередь, распадается на право естественное, которое вложено въ насъ отъ природы Богомъ и учитъ отличать добро отъ зла, и право божеское положительное—предписанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Человѣческое право всегда положительное; виды его—jus civile, jus gentium и jus canonicum.

Предписанія естественнаго права вообще неизмѣнны, но вслѣдствіе случайнаго стеченія обстоятельствъ могутъ и измѣняться. Напримѣръ, если кто взялъ у другого мечъ на сохраненіе, то можетъ его не отдать собственнику, если тотъ сошелъ съ ума. Возвращеніе взятой на сохраненіе вещи предписывается естественнымъ правомъ; но въ данномъ случаѣ отдача меча можетъ повлечь за собою несчастіе, что противно естественному праву.

Равнымъ образомъ, положительное право не можетъ отмѣнять нормы права естественнаго—но и изъ этого правила допускаются исключенія. Напримѣръ по естественному праву—давности, какъ способа пріобрѣтенія права собственности, не существуетъ; однако положительное право можетъ установить такой способъ пріобрѣтенія, если этого требуетъ общее благо.

Доминикъ Сотъ (Dominicus Soto, 1494—1560) былъ также испанскій теологъ и въ сочиненіи своемъ „De Justitia et Jure“, подобно Молинѣ и даже въ большей степени, дѣлитъ и подраздѣляетъ понятіе права на различные отдѣлы и виды.

Понятіе права (jus) въ широкомъ смыслѣ отличается какъ понятіе закона и права въ тѣсномъ смыслѣ. Законъ (lex) есть норма, правило, предписываемое разумомъ (rationis regula). Право (jus) въ тѣсномъ смыслѣ — это дѣйствія, согласныя съ началами справедливости (Сотъ говоритъ—objectum justitiae); это понятіе отождествляется съ понятіемъ справедливости. Въ понятіяхъ lex и jus (въ тѣсномъ смыслѣ) онъ опять отличаетъ различные виды.

Lex различается какъ aeterna, naturalis, humana и divina—раздѣленіе обычное со временъ Ѳомы Аквинскаго, причемъ названные четыре вида законовъ Сотъ и характеризуетъ тѣми же признаками, которые установилъ Ѳома. Законъ вѣчный есть вѣчная воля Бога; отраженіе ея въ сердцахъ нашихъ называется естественнымъ закономъ, который состоитъ изъ вѣчныхъ, неизмѣнныхъ принциповъ; законъ человѣческій есть дальнѣйшее развитіе принциповъ закона естественнаго, а законъ Божій—воля Бога, выраженная въ откровеніи.

Право въ тѣсномъ смыслѣ (jus pro aequitate et objecto justitiae) онъ раздѣляетъ на божеское и человѣческое; каждый изъ этихъ видовъ вновь раздѣляетъ на естественное и положительное, а право человѣческое положительное дѣлитъ еще на jus civile и jus gentium. Послѣднее вытекаетъ изъ принциповъ природы, но установляется людьми посредствомъ разума и примѣняется къ условіямъ времени, мѣста и обстоятельствъ; оно обще всѣмъ людямъ. Jus civile также установляется людьми и отличается отъ jus gentium тѣмъ, что не имѣетъ признака всеобщности.

Альбертъ Болонецъ (Albertus Bolognetus, 1539—1585), итальянскій юристъ, совершенно освободившійся отъ

схоластической манеры изложенія, представилъ свое ученіе о естественномъ правѣ въ сочиненіи „De Lege, Jure ex Aequitate Disputationes.“

Прежде всего онъ отличаетъ понятія lex и jus; lex есть efficiens, jus—effectum. Законъ (lex) онъ отличаетъ какъ божескій или положительное божеское законодательство (lex divina), естественный (lex naturalis) и положительный (lex humana).

Естественный законъ заключаетъ въ себѣ лишь немногіе принципы или положенія практическаго разума (practici intellectus nostri theoremata).

Изъ этихъ принциповъ естественнаго закона, какъ изъ первоисточника (ex primis fontibus), выводятся всѣ постановленія положительнаго права—согласно условіямъ мѣста, времени и обстоятельствъ, благодаря чему означенныя постановленія права положительнаго представляются измѣнчивыми. Необходимость установленія нормъ положительнаго права основывается на потребности установить общую мѣру вещей, такъ какъ субъективное отношеніе людей къ вещамъ различно; съ другой стороны положительное законодательство необходимо въ виду испорченности людей, которые—даже зная принципы естественнаго закона—могутъ отказаться ихъ примѣнять.

Говоря о jus, Альбертъ отличаетъ основанное на принципахъ honestas и justitia право естественное, къ области котораго относится все, что природа опредѣленно повелѣваетъ и запрещаетъ; и право другого рода, съ принципомъ utilitas, обнимающее собою то, чего природа опредѣленно не требуетъ и не запрещаетъ, предоставляя регулированіе такихъ отно-

шеній человѣческому сужденію и человѣческой власти (homini arbitrio ac potestati...... permisit). Это право раздѣляется на jus gentium и jus civile vel positivum. Jus gentium обще всѣмъ народамъ, jus civile—какому нибудь одному.

Франдискъ Суарецъ (Franciscus Suarez, 1548—1617), испанскій іезуитъ, различаетъ jus naturae и jus positivum; послѣднее раздѣляетъ на jus divinum и jus humanum; jus humanum дѣлитъ въ свою очередь на jus civile и jus gentium.

Во всемъ этомъ нѣтъ конечно ничего новаго, ни сколько нибудь интереснаго. Но весьма замѣчательно даваемое Суарецомъ, въ сочиненіи „Tractatus de Legibus ac Deo legislatore,“ опредѣленіе естественнаго права, какъ такого права, которое вытекаетъ изъ природы, тождественно съ разумомъ и не можетъ быть отмѣнено никакою земною властью, ни даже волею самого Бога.

Іоганнъ Ольдендорпъ (Iohannes Oldendorp, †1561), юристъ, профессоръ права въ Кельнѣ и въ Марбургѣ, изложилъ теорію естественнаго права въ сочиненіи „Juris naturalis, gentium et civilis εἰσαγωγή,“ изданномъ въ Кельнѣ въ 1539 году.

Ольдендорпъ излагаетъ свой предметъ философски, но съ теологической точки зрѣнія; естественное право, по его опредѣленію, есть наука о принципахъ права; знаніе этихъ принциповъ или началъ необходимо для правильнаго пониманія самаго права (ex ignoratione principii tota series materiae solet obscurari). Разсужденіе свое о естественномъ правѣ Ольдендорпъ начинаетъ съ опроверженія Ульпіанова опредѣленія естественнаго права, какъ права, общаго и живот-

нымъ, и человѣку—„quod natura omnia animalia docuit“. Животныя, говоритъ онъ, не могутъ имѣть права, потомучто не имѣютъ разума.

Ольдендорпъ опредѣляетъ естественное право (jus autem vel lex naturae; lex у Ольдендорпа означаетъ право въ объективномъ смыслѣ, jus — право въ субъективномъ смыслѣ) согласно Цицерону, какъ высшій разумъ, данный намъ отъ природы, научающій насъ, что̀ надо дѣлать, и запрещающій то, чего дѣлать не слѣдуетъ. Нормы естественнаго закона вѣчны и неизмѣнны, онѣ вложены въ насъ отъ природы волею Божественнаго Провидѣнія, какъ бы нѣкія живыя письмена, начертанныя въ сердцѣ и умѣ человѣка.

Но природа наша, вслѣдствіе грѣхопаденія Адама, извратилась и въ насъ остались только искорки, проблески сознанія требованій естественнаго права. Разумъ человѣческій ослабѣлъ (extenuata) и затемнился (obscurata) вслѣдствіе непослушанія перваго человѣка и грѣховнаго внушенія сатаны. Поэтому иногда животныя побужденія побѣждаютъ въ человѣкѣ разумъ и влекутъ насъ къ злу (vincitque carnalis voluntas prona ad malum); съ этимъ влеченіемъ надо бороться и руководить волею человѣка, направляя ее къ добру; ради этихъ цѣлей введены людьми наказанія. Богъ же напомнилъ намъ о принципахъ естественнаго права прямымъ изъявленіемъ своей воли въ десяти заповѣдяхъ синайскаго законодательства.

Положительное право есть развитіе принциповъ права естественнаго; оно различается какъ jus civile—право одного какого нибудь народа, и jus gentium—право всѣхъ народовъ (Quid est igitur jus gentium? Est multorum populorum auctoritas. Quid jus civile? Est unius populi jussus).

Николай Геммингъ (Nicolaus Hemming, 1513—1600) былъ теологъ. Онъ написалъ сочиненіе „De lege naturae apodictica methodus,“ изданное въ 1562 году и отличающееся замѣчательною систематичностью изложенія. Геммингъ требуетъ примѣненія строгой методичности въ разработкѣ и изображеніи началъ естественнаго права, о чемъ раньше его писатели, исключая Ольдендорпа, совершенно не заботились.

Подобно Ольдендорпу Геммингъ стоитъ на философско-теологической точкѣ зрѣнія и ученіе о естественномъ правѣ называетъ наукою о принципахъ права. Естественное право, говоритъ онъ, есть запечатлѣнные Богомъ въ умѣ человѣческомъ правильные принципы познанія и дѣйствія, а также выводимыя разумомъ изъ этихъ принциповъ правила поведенія человѣка. Эти нормы естественнаго права суть не мнѣнія какія либо неопредѣленныя, говоритъ Геммингъ, но ясныя и твердыя предписанія, правила должнаго и запрещеннаго, голосомъ совѣсти нашей указывающія намъ, что̀ хорошо и что̀ дурно, къ чему надо стремиться и чего избѣгать. Источникомъ естественнаго права, какъ сказано, является самъ Богъ, который начерталъ въ умахъ нашихъ начала естественнаго права, какъ бы лучи Его Божественной мудрости (radius quidam divinae mentis et sapientiae).

Правила естественнаго закона многоразличны, такъ какъ дѣятельность человѣка, которую они регулируютъ, весьма разнообразна; она бываетъ трехъ родовъ—экономическая, политическая и духовная; сообразно этому различны и предписанія естественнаго закона.

Цѣлью *экономической* жизни человѣка является сохраненіе семьи и дома. И все, что служитъ для этой цѣли—взаим-

ная любовь супруговъ, любовь къ дѣтямъ, забота о ихъ воспитаніи и матеріальномъ благосостояніи, почтеніе дѣтей къ родителямъ, повиновеніе имъ, благодарность и прочее—предписывается естественнымъ закономъ.

Цѣль жизни *политической*—обезпеченіе спокойствія въ общежитіи. Поэтому все, что сохраняетъ государственное устройство—и главнымъ образомъ повиновеніе установленной власти—предписывается естественнымъ закономъ. Помимо этого, общественное устройство не можетъ существовать безъ справедливости къ соотечественникамъ, храбрости противъ враговъ, умѣренности и благоразумія по отношенію ко всѣмъ. Слѣдовательно эти четыре правила суть нормы естественнаго закона.

Цѣль *духовной* жизни есть сохраненіе ея соотвѣтствующими дѣяніями—повиновеніемъ Богу, страхомъ Божіимъ, прославленіемъ Его—которыя поэтому и предписываются естественнымъ закономъ.

Наилучшимъ, хотя и сокращеннымъ, кодексомъ естественнаго права являются десять заповѣдей.

Послѣ разсужденій о законѣ Геммингъ даетъ опредѣленіе понятія jus. Jus, *τὸ δίκαιον*, говоритъ онъ, есть то, что̀ повелѣвается намъ какою либо властью—quod vel natura, vel civitas, aut populus, aut gens, vel consuetudo jubet; оно дѣлится на jus naturale, jus gentium и jus civile, говоритъ Геммингъ, и даетъ этимъ понятіямъ общепринятыя, уже извѣстныя намъ опредѣленія.

Бенедиктъ Винклеръ (Benedict Wincler, † 1648) издалъ свое сочиненіе „Principiorum juris libri quinque“ въ 1615 году, т. е. за десять лѣтъ до появленія трактата Гуго Гроція „De jure belli ac pacis“.

Называя, подобно Ольдендорпу и Геммингу, естественное право наукою о принципахъ права, Винклеръ установляетъ отличіе понятій закона (lex) и права (jus); законъ есть разумъ, повелѣвающій дѣйствовать извѣстнымъ образомъ, право есть то, что законъ повелѣваетъ.

Законъ, говоритъ Винклеръ, бываетъ четырехъ родовъ— небесный, божескій, природный (законы природы) и человѣческій. Для насъ интересно его ученіе о законѣ человѣческомъ.

Человѣческій законъ раздѣляется на два вида—законъ естественный и гражданскій. Подъ именемъ естественнаго закона мы понимаемъ не тѣ законы нашей природы, сообразно которымъ мы гуляемъ, ѣдимъ и т. д., а разумъ, направляющій поступки человѣка такъ, чтобы онъ жилъ согласно природѣ, отъ Бога данной, соблюдая достоинство человѣка (....ut secundum naturam homini a deo datam cum ratione vivat ut homo).

Подъ природою человѣка въ указанномъ смыслѣ мы понимаемъ, слѣдовательно, не потребности плоти, не дурныя склонности, не лукавство сердца человѣческаго, но истинную природу человѣка, какою она была создана Богомъ въ первомъ человѣкѣ, въ его разумной душѣ. Душа имѣетъ свои неизмѣнныя качества, разумъ и волю; въ дѣлѣ различенія добра и зла разумъ властвуетъ надъ волей, управляетъ ею и направляетъ ее; слѣдовательно законъ, которымъ управляется человѣкъ, есть разумъ. Никто, конечно, не станетъ отрицать, что право первоисточникомъ своимъ имѣетъ Бога; разумъ же нашъ есть источникъ права лишь въ томъ смыслѣ, что онъ раскрываетъ намъ волю Божію, является какъ бы вратами, черезъ которыя Божья справедливость вливается въ жизнь и природу человѣческую.

Естественный законъ регулируетъ поведенie человѣка, живущаго внѣ государственнаго общенія, въ естественномъ состояніи, гдѣ нѣтъ между людьми неравенства, нѣтъ власти и подчиненія, нѣтъ зла; въ этомъ состояніи люди должны жить какъ истинные, наилучшіе друзья.

Но благодаря несовершенству своей природы люди не могутъ исполнять названныхъ требованій естественнаго закона и далеко отъ нихъ уклоняются. Несовершенство человѣческой природы состоитъ, главнымъ образомъ, въ недостаточномъ пониманіи божеской справедливости, потомучто грѣховность наша затемняетъ нашъ разумъ, отвлекаетъ насъ отъ добра и склоняетъ къ злу; кромѣ того—люди склонны заниматься суетными дѣлами, пренебрегая отысканіемъ началъ справедливости, заложенныхъ Богомъ въ ихъ сердцахъ, и привыкли безъ разсужденія одобрять то, что дѣлали ихъ предки.

Такимъ образомъ велѣнія естественнаго закона перестали исполняться людьми по внутреннему побужденію; для того чтобы принудить ихъ къ этому—потребовался внѣшній стимулъ, каковымъ явилось государство и государственные законы. Человѣкъ по природѣ своей (naturaliter) чувствуетъ отвращеніе къ одиночеству, является животнымъ общежительнымъ въ гораздо большей степени, чѣмъ всѣ остальныя; природа его тѣла и души такова, что онъ понимаетъ прелесть дружбы и пользу общенія (dulcedinem amicitiae et societatis fructum) лучше, чѣмъ всѣ остальныя животныя, и потому по самой природѣ своей стремится жить въ обществѣ. Разумъ учитъ человѣка, что люди неодинаковы (inaequales sunt), что поэтому общество не можетъ существовать, если каждый захочетъ жить своимъ умомъ ради личныхъ удобствъ,

и что надо ввести какой нибудь порядокъ (ordinem aliquam esse introducendam), учредить государственную власть и законы. Государственный законъ есть, слѣдовательно, указаніе праваго разума, какъ надо правильно организовать государство и хорошо въ немъ жить—recta ratio civilem societatem bene constituendi et recte in ea vivendi.

Переходя отъ ученія о законѣ (lex) къ ученію о правѣ (jus), Винклеръ говоритъ, что соотвѣтственно четыремъ родамъ законовъ существуетъ право четырехъ видовъ—небесное, божеское, природное и человѣческое.

Человѣческое право, сообразно раздѣленію закона человѣческаго на естественный и государственный, отличается какъ право естественное и право положительное или государственное.

Право естественное открывается человѣку самою природою черезъ посредство разума; оно бываетъ въ свою очередь двухъ родовъ.

По самой природѣ есть въ насъ нѣчто такое, что̀ называетъ всѣхъ насъ людьми и притомъ свободными людьми, что̀ требуетъ общности имуществъ, что̀ признаетъ возникновеніе естественнаго обязательства, вытекающаго изъ свободнаго обѣщанія, и т. д. Это будетъ естественное право *κατ' ἐξοχήν*, естественное право первое—jus naturale prius.

Но есть въ насъ другое право, въ предѣлахъ общественнаго порядка (citra civilem ordinem) и законодательныхъ постановленій, которое повелѣваетъ признавать неприкосновенность имущества отдѣльныхъ лицъ, установляетъ различіе въ состояніи людей, войну, защиту отъ всякихъ покушеній, рабство и т. д. Это—естественное право второе, jus naturale posterius или jus gentium.

Право естественное первое называется просто естественнымъ правомъ, потомучто оно написано въ нашихъ сердцахъ помимо всякаго содѣйствія человѣка, вложено въ нашу душу вмѣстѣ съ сотвореніемъ, и обще всѣмъ людямъ. Это право истинной, неиспорченной природы человѣка; теологи называютъ его правомъ нравственности. Цѣль естественнаго права перваго—уподобленіе человѣка Богу для прославленія Его и для спасенія души; оно есть основа, форма и цѣль всей юриспруденціи.

Однако, какъ ни желательно было бы, чтобы люди управлялись только естественнымъ правомъ—это недостижимо вслѣдствіе того, что люди плохо знаютъ его предписанія, да и не желаютъ имъ слѣдовать. Явилась, поэтому, необходимость изобрѣсти средство противъ тѣхъ бѣдъ и золъ, которыя неизбѣжно проистекаютъ изъ несоблюденія предписаній естественнаго закона.

Такимъ средствомъ служитъ jus gentium. Объектъ естественнаго права перваго есть образъ и подобіе Божіе; объектъ естественнаго права второго (juris gentium)—естественное право первое. Jus gentium, право общее всѣмъ народамъ, имѣетъ задачею сохраненіе естественнаго права перваго во внѣобщественномъ состояніи; къ его области относится, напримѣръ, право необходимой обороны.

Но такъ какъ началъ juris gentium для сохраненія естественнаго права оказывается недостаточно, то люди образовали государство, установили въ немъ право государственное и учредили власть. Задача государственнаго, цивильнаго, права (jus civile) та же, что и права народнаго (jus gentium)—охранять право естественное. Для этой цѣли люди слагаютъ

съ себя свое право защиты, принадлежащее имъ по началамъ juris gentium, и возлагаютъ на государство заботу объ общественномъ порядкѣ и безопасности. Въ цивильномъ правѣ, правѣ каждаго отдѣльнаго народа, такимъ образомъ сливаются право естественное и право народное (Ita jus civile suum in sinum suscipit jus gentium et naturale et hic est ejus usus ac finis.)

Гуго Гроцій.

Гуго Гроцій (Huig de Groot, 1583—1645) не издалъ ни одного сочиненія, спеціально посвященнаго естественному праву. Его воззрѣнія на этотъ предметъ изложены въ введеніи и первыхъ главахъ книги „De jure belli ac pacis“, вышедшей въ 1625 году и посвященной разработкѣ началъ науки международнаго права, основателемъ которой Гуго Гроцій считается.

Многіе писатели, говоритъ онъ, выражали мнѣніе, что во взаимныхъ отношеніяхъ королей или суверенныхъ городовъ не существуетъ и не должно существовать никакихъ законовъ, ни принциповъ справедливости; всякія столкновенія между ними рѣшаетъ сила, вооруженная рука. Такъ думали Ѳукидидъ, поэтъ Энній, Горацій, Марій, Помпей и даже нѣкоторые христіанскіе писатели, напримѣръ Тертулліанъ.

Но чтобы намъ не имѣть дѣла съ многими противниками, продолжаетъ Гроцій, выберемъ одного изъ нихъ—именно Карнеада, такъ какъ только онъ одинъ дѣлаетъ попытку защитить такой взглядъ и обосновать его какъ выводъ изъ опредѣленныхъ положеній.

По мнѣнію Карнеада естественное право не существуетъ; люди установили для себя законы сообразно тому, какъ требовали ихъ интересы—поэтому то законы у различныхъ народовъ и у одного и того же народа въ разное время—различны. Природа учитъ людей, какъ и животныхъ, искать лишь индивидуальныхъ выгодъ. Значитъ справедливость или вовсе не существуетъ, или является величайшей глупостью, такъ какъ учитъ насъ заботиться о благѣ другихъ въ ущербъ нашимъ собственнымъ интересамъ.

Ничего нѣтъ легче, какъ опровергнуть такое ложное и плохо обоснованное воззрѣніе. Если человѣкъ—животное, то во всякомъ случаѣ животное чрезвычайно высокаго порядка, имѣющее огромныя преимущества надъ всѣми прочими видами животныхъ. Однимъ изъ главныхъ его отличій является стремленіе къ обществу себѣ подобныхъ, желаніе жить въ общеніи съ другими людьми—и при томъ въ мирномъ общеніи. Но этого мало, говоритъ Гроцій. Даже между животными, столь отличными отъ человѣка, мы можемъ найти такихъ, которыя забываютъ нерѣдко о своихъ интересахъ ради дѣтенышей или другихъ животныхъ того же вида.

Кромѣ названнаго естественнаго стремленія къ обществу себѣ подобныхъ, человѣкъ еще въ большей степени отличается отъ животныхъ своею способностью къ членораздѣльной рѣчи. Владѣя словомъ, онъ научается дѣйствовать сообразно извѣстнымъ общимъ принципамъ, каковы напримѣръ сознаніе необходимости воздерживаться отъ всякихъ покушеній на чужое добро, возвращать владѣльцу все, что можетъ оказаться чужого въ нашихъ рукахъ, держать свое слово и т. д. Изъ такихъ общихъ принциповъ возникаетъ еще болѣе общая идея

права. Такимъ образомъ преимущество человѣка надъ животными состоитъ въ томъ, что онъ не только подчиняется общительнымъ свойствамъ своей природы, но и сознаетъ неизбѣжность этого повиновенія, признаетъ необходимость сообразоваться, въ отношеніяхъ къ другимъ людямъ, съ сужденіемъ яснымъ и здравымъ. И все, что̀ противно такому сужденію здраваго разума—считается противнымъ естественному праву, т. е. законамъ нашей природы.

Предписанія естественнаго права останутся неизмѣнными, если бы мы допустили ужасно преступную мысль—что Богъ не существуетъ или не интересуется человѣческими дѣлами.

Но такъ какъ бытіе Божіе доказывается многоразличными неопровержимыми свидѣтельствами и чудесами цѣлаго ряда вѣковъ и указаніями нашего собственнаго разума, то рядомъ съ сужденіями здраваго разума мы находимъ источникъ естественнаго права въ свободной волѣ Бога; и самъ разумъ внушаетъ намъ необходимость повиноваться этой волѣ.

Хотя естественное право выводится изъ основныхъ внутреннихъ свойствъ природы человѣка, тѣмъ не менѣе оно имѣетъ происхожденіе отъ самого Бога, такъ какъ онъ пожелалъ, чтобы въ душѣ нашей жили тѣ, а не другіе, принципы.

Карнеадъ и многіе другіе послѣ него говорили, что польза есть мать справедливости; напримѣръ у Горація мы читаемъ —

Atque ipsa Utilitas, Justi prope mater et Aequi.

Но это совершенно невѣрно. Источникъ права, не только естественнаго, но и положительнаго — сама природа че-

ловѣка; положительное право основывается на добровольно принятыхъ на себя обязательствахъ при вступленіи въ общественный союзъ; а такъ какъ держать свое слово человѣкъ побуждается самою природой, то слѣдовательно положительное право есть также продуктъ природы, какъ и естественное.

Единственно, что вѣрно въ приведенномъ изреченіи — это указаніе на близкую связь пользы и справедливости. Польза всегда сопутствуетъ положительному праву. Создатель пожелалъ, чтобы каждый человѣкъ въ отдѣльности былъ слабъ самъ по себѣ и поэтому съ особенной силой стремился къ жизни въ обществѣ.

Такъ же ошибаются, продолжаетъ Гроцій, тѣ, кто думаетъ, будто право установлено для охраны отъ насилій. Несомнѣнно, что соединяясь въ общество, люди создаютъ огромную силу, которая служитъ надежной опорой правосудію — но это вовсе не значитъ, чтобы право совершенно и въ полномъ составѣ оказывалось лишеннымъ всякаго значенія, какъ только за нимъ не стоитъ сила. Справедливое успокаиваетъ душу; несправедливость пробуждаетъ въ сердцѣ совершившаго жестокіе укоры совѣсти; самъ Богъ стоитъ за правду и ополчается на неправду, награждая праведныхъ и наказывая несправедливыхъ иногда даже въ теченіи земной жизни.

Затѣмъ Гуго Гроцій обращается къ международному праву. Уже древніе признавали, что къ чужимъ народамъ надо относиться справедливо не только въ мирныхъ сношеніяхъ, но и во время войны. Напримѣръ Титъ Ливій устами Камилла говоритъ: „Sunt et belli, sicut pacis jura; justeque ea non minus quam fortiter didicimus gerere.“

Къ сожалѣнію, въ наше время забываютъ эти мудрыя

правила. Я видѣлъ въ христіанскомъ мірѣ такую беззастѣнчивость въ военномъ дѣлѣ, которой постыдились бы и варварскіе народы. Къ оружію обращаются безъ всякой причины и повода или изъ за пустяковъ; а разъ взявшись за оружіе, забываютъ всякія права—и Божескія, и человѣческія, полагая, что на войнѣ можно совершать всякія преступленія. Эти обстоятельства и побуждаютъ меня взяться за перо для написанія сочиненія о правѣ войны и мира, тѣмъ болѣе, что будучи изгнанъ изъ отечества, несмотря на всѣ мои заслуги (Гуго Гроцій пострадалъ изъ за религіозныхъ недоразумѣній, осложненныхъ политическими тенденціями), я не могу послужить отечеству ничѣмъ инымъ на поприщѣ юриспруденціи, какъ только изданіемъ этого сочиненія о естественномъ правѣ.

Такъ какъ предстоитъ разсуждать о правѣ войны—мы прежде всего должны разобрать, говоритъ Гуго Гроцій, что такое война и что такое право.

Понятію права придается два значенія. Въ одномъ смыслѣ право есть „моральное качество,“ дающее лицу возможность имѣть извѣстныя вещи или совершать извѣстныя дѣйствія (право въ субъективномъ смыслѣ). Въ другомъ значеніи понятіе права тождественно съ понятіемъ закона (право въ объективномъ смыслѣ).

Право, разсматриваемое какъ моральное качество, можетъ быть совершеннымъ и несовершеннымъ. Право совершенное или право въ строгомъ смыслѣ является объектомъ справедливости уравнивающей (justitia expletrix). Сюда относится власть, напримѣръ власть отеческая, власть надъ рабами; собственность—полная и неполная, напримѣръ узуфруктъ; и право требовать должнаго отъ другихъ (обязательственное

право). Право несовершенное есть объектъ справедливости распредѣляющей (justitia attributrix); къ его области относятся—щедрость, сострадапіе, разумное поведеніе въ государственномъ управленіи.

Право въ смыслѣ закона различается какъ право естественное и право произвольное (jus naturale et jus voluntarium).

Право естественное состоитъ изъ опредѣленныхъ принциповъ праваго разума, которые даютъ намъ возможность заключать, что извѣстныя дѣйствія нравственно честны или безчестны—сообразно тому, согласны они или несогласны съ разумною общественною природой человѣка. Право естественное неизмѣнно; настолько неизмѣнно, что Богъ не могъ бы ни въ чемъ его измѣнить. Хотя могущество Бога безконечно, но есть вещи, на которыя оно не распространяется; какъ невозможно было бы для Бога сдѣлать, чтобы дважды два не было четыре—такъ же невозможно для Него сдѣлать, чтобы доброе само по себѣ, по природѣ, не было бы таковымъ.

Если иногда въ естественномъ правѣ замѣчается измѣнчивость, которая можетъ обмануть поверхностнаго наблюдателя, то это происходитъ отъ того, что измѣняется вещь, бывшая объектомъ естественнаго права, но никакъ не сама естественно-правовая норма. Напримѣръ если кредиторъ прощаетъ мнѣ долгъ, то я не обязанъ платить—но не потому, чтобы норма естественнаго права, повелѣвающая платить долги, перестала для меня существовать, а потомучто я пересталъ быть должнымъ.

Право произвольное получаетъ свое начало отъ воли какого нибудь разумнаго существа. Оно раздѣляется на право Божеское и право человѣческое.

Въ правѣ человѣческомъ различаются три вида—право положительное; право человѣческое болѣе узкое, чѣмъ право положительное; и право человѣческое болѣе широкое, чѣмъ право положительное.

Право положительное есть то, которое исходитъ отъ государственной власти. Право человѣческое болѣе узкое, чѣмъ право положительное, исходитъ не отъ государственной власти, хотя подчинено ей; сюда относится право, установленное отцомъ для сына, господиномъ для рабовъ и слугъ. Право человѣческое болѣе широкое, чѣмъ право положительное, пріобрѣтаетъ обязательную силу, опираясь на волю *нѣсколькихъ* народовъ. Это—право международное, jus gentium. Понятіе международнаго права не совпадаетъ съ понятіемъ права естественнаго; послѣднее обще всѣмъ народамъ, а международное, какъ сказано, лишь нѣсколькимъ—мы нерѣдко замѣчаемъ, что въ одной части земного шара извѣстныя нормы принадлежатъ къ области международнаго права, а въ другой нѣтъ.

Второй видъ положительнаго права—право Божеское. Оно устанавливается прямымъ выраженіемъ воли Божіей. Естественное право установлено Богомъ, потомучто оно справедливо; право Божеское справедливо, потомучто оно установлено Богомъ. Оно можетъ быть установлено для всего человѣчества или для одного народа. Для всего человѣчества Богъ трижды устанавлялъ право—тотчасъ по сотвореніи міра, послѣ потопа и черезъ Іисуса Христа въ Евангеліи. Для отдѣльнаго народа Богъ только однажды далъ законы—именно въ синайскомъ законодательствѣ для еврейскаго народа.

При опредѣленіи понятія положительнаго права Гуго Гроцій касается ученія о государствѣ. Государство, говоритъ онъ,

есть совершеннѣйшій союзъ (coetus perfectus liberorum hominum), общество свободныхъ людей, соединившихся вмѣстѣ для мирнаго пользованія своими правами въ цѣляхъ общаго блага. Въ государствѣ установляется власть, которая имѣетъ своимъ признакомъ—независимость отъ какой бы то ни было другой власти; она есть власть верховная, суверенная; акты ея дѣятельности не могутъ быть уничтожены никакою человѣческою волей, кромѣ воли того лица или тѣхъ лицъ, которымъ эта власть принадлежитъ.

Суверенная государственная власть имѣетъ двоихъ субъектовъ—общаго и собственнаго (subjectum commune et subjectum proprium), подобно тому какъ напримѣръ для зрѣнія существуютъ два субъекта: субъектъ общій—самъ человѣкъ, и субъектъ собственный—глазъ.

Общій субъектъ верховной власти — это само государство; собственнымъ субъектомъ является то лицо или тѣ нѣсколько лицъ, которыя по законамъ даннаго государства стоятъ во главѣ его.

Здѣсь мы должны, говоритъ Гуго Гроцій, опровергнуть ошибочное мнѣніе, будто верховная власть всегда и вездѣ принадлежитъ исключительно народу. Если отдѣльному человѣку дозволяется обратить себя въ рабство, то почему же свободный народъ не можетъ добровольно подчиниться извѣстному лицу или нѣсколькимъ лицамъ—съ перенесеніемъ на нихъ права управленія во всемъ его объемѣ, не оставляя себѣ ничего? Какъ въ частной жизни каждому предоставляется жить въ общеніи съ тѣми, кто ему нравится; такъ и государству должно быть предоставлено устроить такую форму правленія, какая ему угодна.

Говорятъ, что учреждающій всегда выше учреждаемаго; но это вѣрно лишь по отношенію къ такимъ случаямъ, гдѣ дѣло идетъ о власти, которая постоянно поддерживается волею общества или лица, учредившаго эту власть. Но есть иные виды власти, которые хотя установляются волею управляемыхъ, актомъ свободной ихъ воли, но разъ будучи установлены—не подлежатъ отмѣнѣ; такова власть мужа надъ женою.

Точно также и суверенная власть можетъ быть перенесена на властителя навсегда — это имѣетъ мѣсто въ такъ называемыхъ вотчинныхъ монархіяхъ, гдѣ суверенитетъ принадлежитъ монарху по праву собственности. Съ другой стороны суверенная власть можетъ быть вручена извѣстному лицу на время; такая власть принадлежитъ монархамъ, правящимъ по выбору, они пользуются властью на правахъ узуфрукта; такой же временный суверенитетъ принадлежитъ диктаторамъ въ республикахъ.

Объемъ суверенной власти можетъ быть также различенъ. Власть монарха можетъ быть или ничѣмъ не ограничена, или онъ можетъ при вступленіи на престолъ принять на себя какія либо обязательства; въ послѣднемъ случаѣ власть монарха не перестаетъ быть суверенною, но суверенитетъ его оказывается суженнымъ, ограниченнымъ—въ отношеніи или предѣловъ власти, или способовъ ея осуществленія.

Во всѣхъ случаяхъ ограниченія верховной власти, напримѣръ при ограниченіи власти короля властію народа, верховная власть всетаки остается суверенною, такъ какъ ограниченіе исходитъ отъ власти равной, а не высшей.

Гуго Гроцій пользуется заслуженною славой какъ основатель науки международнаго права. Но когда говорятъ, что

онъ же является основателемъ и науки естественнаго права, то этимъ заслуги Гроція нѣсколько преувеличиваются. Онъ скорѣе можетъ быть названъ послѣднимъ выразителемъ средневѣковыхъ идей ѳеологизированнаго естественнаго права.

Въ изложенномъ ученіи Гуго Гроція о естественномъ правѣ нѣтъ ничего такого, что не было бы высказано его предшественниками. Всѣ они единогласно, и Гроцій вмѣстѣ съ ними, заявляютъ, что источникомъ естественнаго права является самъ Богъ; если Гроцій говоритъ, что Богъ не могъ бы измѣнить принципы естественнаго права, то эта мысль и до него была высказана неоднократно—Дунсомъ Скоттомъ, Фернандо Васкецомъ Менхака и Франциском Суарецомъ. У Гроція мы встрѣчаемъ все то же, знакомое намъ по сочиненіямъ его предшественниковъ, раздѣленіе права на право естественное и положительное, божеское и человѣческое; то же опредѣленіе принциповъ естественнаго права какъ предписаній праваго разума, вытекающихъ изъ его природы, созданной Богомъ, и т. д., и т. д.

Въ ученіи о государствѣ имъ также не сдѣлано никакого значительнаго шага впередъ. Средневѣковое теологическое воззрѣніе на государственную власть было поколеблено итальянскимъ писателемъ Маккіавелли (1469—1527), который впервые выставилъ понятіе цѣлесообразности, какъ руководящій принципъ въ дѣлахъ государственнаго управленія, и такъ далеко зашелъ въ этомъ отношеніи, что готовъ былъ оправдывать политическія убійства, обманы, всякаго рода коварство и насилія, если они являлись средствами для достиженія государственныхъ цѣлей.

Болѣе близкія къ современнымъ воззрѣнія развивалъ

французскій государствовѣдъ Боденъ (Jean Bodin, 1530—1596). Онъ первый высказалъ идею правового государства, господствующую въ настоящее время въ наукѣ, хотя средневѣковая, частноправовая точка зрѣнія еще сильно проглядываетъ у него во многихъ отношеніяхъ. Государственныя воззрѣнія Гуго Гроція весьма близки къ воззрѣніямъ Бодена; также какъ и Боденъ—Гроцій смотритъ на государство съ точки зрѣнія права; и также, если не болѣе, смѣшиваетъ государственно-правовыя понятія съ частноправовыми—напримѣръ тамъ, гдѣ онъ сравниваетъ учрежденіе абсолютной государственной власти съ добровольнымъ поступленіемъ человѣка въ рабство, гдѣ говоритъ о государствѣ, какъ собственности монарха, и т. п.

Въ виду всего изложеннаго мы приходимъ къ заключенію, что Гуго Гроцій столько же принадлежалъ прошедшему, сколько и будущему. Своимъ изложеніемъ, чуждымъ схоластическихъ недостатковъ; своимъ свободнымъ воззрѣніемъ на естественное право, какъ на принципы праваго разума, проявленіе общежительной природы человѣка; своею договорной теоріей государства—онъ примыкаетъ къ теоретикамъ естественнаго права XVII и XVIII столѣтій. Но теологическая тенденція среднихъ вѣковъ въ немъ сильнѣе свободомыслящаго настроенія новаго времени; манера раздѣленія права на множество видовъ, постоянныя ссылки на авторитетъ Св. Писанія и древнихъ авторовъ—все это дѣлаетъ Гроція близкимъ той группѣ писателей, которыхъ мы назвали его предшественниками, и въ этомъ смыслѣ онъ, какъ сказано, заканчиваетъ собою цѣлую эпоху въ исторіи развитія идей естественнаго права, начиная съ конца III-го и кончая нача-

ломъ XVII-го вѣка, характеризующуюся преобладаніемъ теологической точки зрѣнія.

Прежде чѣмъ перейти къ ознакомленію съ дальнѣйшимъ, послѣ Гуго Гроція, развитіемъ теоріи естественнаго права, мы должны познакомиться съ другимъ направленіемъ въ наукѣ права, которое беретъ свое начало отъ глоссаторовъ и постглоссаторовъ и приводитъ насъ современемъ къ исторической школѣ права.

Переходъ отъ постглоссаторовъ къ французской исторической школѣ.

Эпоха Возрожденія была, какъ выше сказано, временемъ упадка науки права, вслѣдствіе уклоненія ея представителей на путь узко-формальныхъ, схоластическихъ, ложно-научныхъ пріемовъ разработки подлежащаго изученію матеріала. Реформа въ области юридической методологіи совершена была въ XVI вѣкѣ учеными французской исторической школы; но реакція противъ схоластиковъ началась гораздо ранѣе. Уже въ XIV вѣкѣ раздавались голоса, высказывавшіе порицаніе юристамъ вообще—а юристы того времени были постглоссаторы; напримѣръ Боккачіо утверждалъ, что юриспруденція—не наука. Въ XV вѣкѣ эта реакція постепенно усиливается; появляются писатели, осуждающіе современное имъ направленіе юриспруденціи и предлагающіе иные способы изученія права, а въ концѣ XV и началѣ XVI столѣтія мы встрѣчаемъ уже такихъ предшественниковъ французской школы, которые хотя и являются учеными направленія переходнаго между постглос-

саторами и французскими юристами, но стоятъ несравненно ближе къ послѣднимъ, чѣмъ къ первымъ.

Въ первой половинѣ XV вѣка нѣкто Амвросій Камальдолезе (Ambrogio Camaldolese, 1386—1439) въ частномъ письмѣ къ родственнику своему, Маріану Порцію, совѣтовалъ ему при занятіяхъ юриспруденціей изучать подлинныя сочиненія древнихъ юристовъ, пренебрегая современными безтолковыми комментаторами (....potius jurisconsultos veteres, quam commentatores ignavos tibi hauriendos atque imitandos moneam).

Матвѣй Вегій (Maffeo Vegio, 1406—1458), авторъ сочиненія „De verborum significatione“, представляющаго собою ничто иное какъ юридическій лексиконъ, придавалъ большое значеніе филологическому изученію права. Сама по себѣ его книга не представляетъ большой цѣнности, но въ ней весьма любопытно посвященіе Миланскому архіепископу. Въ этомъ посвященіи Вегій очень сурово отзывается не только о современныхъ ему юристахъ, но и о Трибоніанѣ, который —по его словамъ—исказилъ и разрознилъ сочиненія классическихъ римскихъ юристовъ.

Лаврентій Валла (1400—1457), по спеціальности филологъ, одинъ изъ дѣятельнѣйшихъ реставраторовъ памятниковъ древней литературы, занимался между прочимъ и правомъ. Въ его книгѣ „Elegantiae latinae linguae libri sex“ одинъ отдѣлъ посвященъ лексикографическимъ замѣчаніямъ къ цѣлому ряду мѣстъ изъ древнихъ юристовъ.

Ангелъ Полиціанъ (Angelus Politianus, 1454—1494), филологъ какъ и Валла, на источники римскаго права смотрѣлъ какъ на важную, сущестенную часть классической

литературы; изучая ихъ съ точки зрѣнія языка и словоупотребленія, онъ принесъ много пользы и для науки права.

Помпоній Летъ (Pomponius Laetus, 1428—1498) былъ первымъ историкомъ права. Онъ написалъ небольшую книжечку „De Romanis magistratibus, sacerdotiis, jurisperitis et legibus". По содержанію это сочиненіе очень бѣдно и заслуживаетъ упоминанія лишь какъ первый шагъ въ дѣлѣ историческаго изученія права.

Эмаръ де Ривайль (Aymar de Rivail, † 1535) извѣстенъ также какъ историкъ права. Въ книгѣ „Civilis historiae juris s. in XII Tab. Leges commentariorum libri quinque" онъ излагаетъ исторію римскаго права, занимаясь почти исключительно законами XII таблицъ. Въ названной книгѣ онъ первый попытался реституировать текстъ двѣнадцати таблицъ. И хотя эта задача выполнена имъ безъ достаточнаго критицизма, тѣмъ не менѣе работа его содержитъ въ себѣ много весьма дѣльныхъ указаній, которыми широко пользовались всѣ послѣдующіе историки законовъ XII таблицъ.

Николай Эверарди (Nicolaus Everardi, 1462—1532) написалъ изслѣдованіе о юридической діалектикѣ, т. е. о методѣ изученія и изложенія права, подъ заглавіемъ „Topica sive de locis legalibus." Въ этой книгѣ онъ стремится вывести науку права на путь свободнаго изслѣдованія, и возбудить самостоятельное философское мышленіе въ представителяхъ этой науки, указывая на примѣръ древнихъ писателей—Цицерона, Квинтиліана и другихъ.

Если бы Эверарди имѣлъ послѣдователей на этомъ пути, говоритъ Савиньи, онъ сдѣлался бы основателемъ и главою новой школы.

Ульрихъ Цазій (Ulrich Zasius, 1461—1534) былъ юристъ практикъ; онъ велъ многочисленные процессы своего родного города Фрейбурга и австрійской владѣтельной фамиліи. Кромѣ того онъ принималъ участіе въ законодательныхъ работахъ; имъ обработаны „Статуты маркграфства Баденскаго“ (1511) и „Новые статуты, законы и городовое право города Фрейбурга“ (1520). Въ основу этихъ законодательныхъ сборниковъ онъ положилъ главнымъ образомъ римское право, являясь такимъ образомъ однимъ изъ дѣятелей рецепціи римскаго права въ Германіи. Практическая дѣятельность не мѣшала однако Цазію заниматься правомъ и теоретически. Въ своихъ сочиненіяхъ (Lucubrationes и Intellectus juris singularis) онъ совершенно оставилъ манеру схоластиковъ—ссылаться на авторитеты, давалъ самостоятельную критику источниковъ и, въ качествѣ вспомогательнаго средства для этой критики, прибѣгалъ къ политической исторіи, древностямъ и философіи.

Отъ не чуждъ былъ пониманія права какъ явленія историческаго, измѣнчиваго. Въ написанномъ имъ введеніи къ Фрейбургскому городовому праву онъ говоритъ, въ примѣненіи къ римскому праву въ Германіи, что „все земное подлежитъ измѣненію“, и добавляетъ—„Auch die kaiserlichen Rechte nit allweg in glichem Inhalt gehabten werden mögen“.

Андрей Альціатъ (Andrea Alciato, 1492—1550) является тѣмъ звеномъ, которое непосредственно соединяетъ школу постглоссаторовъ съ французской исторической школой. Онъ былъ ученикомъ послѣдняго изъ постглоссаторовъ—Язона и учителемъ знаменитѣйшаго представителя школы французской—Кюжа.

Язонъ былъ завершителемъ эпохи постглоссаторовъ; онъ

стремился въ своихъ сочиненіяхъ сконцентрировать все, что было сдѣлано его предшественниками и современниками. Альціатъ относился къ нему съ большимъ уваженіемъ и въ нѣкоторыхъ сочиненіяхъ слѣдовалъ его схоластическому методу, хотя чаще примѣнялъ новый, историко-филологическій способъ изслѣдованія.

Дѣятельность Альціата была весьма разностороння; онъ не только занимался наукою права, издавая различные комментаріи, но писалъ сочиненія по исторіи, изучалъ древнюю литературу, классическую филологію и философію. Въ своихъ юридическихъ сочиненіяхъ и на лекціяхъ онъ занимался подлиннымъ текстомъ законовъ, а не чужими глоссами и комментаріями, горячо возставалъ противъ обращенія къ communis opinio doctorum и никогда не прибѣгалъ къ этому пріему—даже въ своихъ сочиненіяхъ, написанныхъ по методу бартолистовъ.

Изложеніе у Альціата было экзегетическое, какъ у глоссаторовъ, но онъ умѣлъ примѣнять историко-филологическую критику, прибѣгалъ къ помощи литературы и археологіи; преподавая въ университетахъ, не только Италіи, но и Франціи, онъ много содѣйствовалъ возникновенію французской исторической школы.

Сѣмя, брошенное Альціатомъ во Франціи, очевидно попало на свѣжую почву, способную воспринять посѣянное и содѣйствовать дальнѣйшему его росту и процвѣтанію. Цазій же, въ научномъ отношеніи стоявшій нисколько не ниже Альціата, далеко не былъ такъ счастливъ, какъ послѣдній; создать школы Цазію не удалось. Нѣмецкимъ ученымъ XVI столѣтія болѣе по плечу пришлась такъ называемая рамисти-

ческая метода, изобрѣтателемъ который былъ нѣкто Петръ Рамусъ (1515—1572). Этотъ ученый чувствовалъ недостатки схоластической методы, но взамѣнъ ея предложилъ нисколько не лучшую, чисто формальную, искусственную манеру дедуктивнаго характера. Онъ училъ, что всякое изслѣдованіе надо начинать съ общаго опредѣленія и затѣмъ анализировать его въ формѣ послѣдовательнаго дихотомическаго дѣленія. Эта метода давала возможность довольно легко и просто систематизировать науку съ внѣшней стороны, но не вносила жизни въ ея содержаніе. Наиболѣе извѣстнымъ изъ послѣдователей Рамуса былъ Іоганнъ Альтузій (Iohannes Althusius, 1557—1638), составившій полную систему права по его способу.

Французская историческая школа.

Въ XVI вѣкѣ наука права въ Италіи замираетъ; чисто итальянская метода схоластиковъ, mos legendi italicus, уступаетъ мѣсто новой методѣ, mos legendi gallicus, выработанной по ту сторону Альповъ, во Франціи.

Еще въ XIV вѣкѣ тамъ начала какъ будто слагаться самостоятельная школа юристовъ; имена Petrus de Bellapertica, Guglielmo de Cuneo, Petrus Jacobi, Iohannes Runcinus Faber, Odo de Senonis—были хорошо извѣстны въ Италіи и мнѣнія этихъ заальпійскихъ ученыхъ (ultramontani) цѣнились очень высоко. Но этотъ разцвѣтъ науки права во Франціи оказался во первыхъ скоропреходящимъ, а во вторыхъ названные ученые ничѣмъ не отличались отъ своихъ собратьевъ—итальянскихъ схоластиковъ, такъ какъ примѣняли въ своихъ

работахъ исключительно діалектическую методу Якова де Раваниса.

Въ XVI же столѣтіи во Франціи появилась масса первоклассныхъ ученыхъ юристовъ, оказавшихъ наукѣ неисчислимыя услуги послѣдовательнымъ проведеніемъ новой, историко-филологической методы изслѣдованія, отчего французская школа и называется исторической. Въ этой школѣ мы можемъ отличить два главныхъ направленія. Одно можетъ быть названо догматическимъ или систематическимъ; представителями его являются Дюаренъ и Доно. Другое направленіе можно характеризовать какъ чисто историческое; его представители—Кюжа, Готманъ и Бодуэнъ.

Дюаренъ (François Duarein, 1509—1559) писалъ комментаріи на отдѣльныя мѣста пандектъ и кодекса, но никогда не вдавался въ такія длинныя, растянутыя объясненія, какъ Бартолъ и его послѣдователи, любившіе тратить слова на безполезныя разъясненія по пустымъ поводамъ. Онъ не нагромождаетъ безъ толку цитаты и никогда не ссылается на communis opinio doctorum. Если постоянно цитировать студентамъ Бартола и Бальда, говоритъ онъ, то это создастъ въ нихъ дурную привычку пренебрегать подлинными текстами.

Дюаренъ пробовалъ примѣнять филологическія и историческія объясненія въ цѣляхъ истолкованія смысла законовъ и даже пытался излагать нѣкоторые отдѣлы юстиніанова законодательства не въ томъ порядкѣ, какъ расположены отдѣльныя статьи; онъ слѣдовалъ порядку главъ Corpus juris, но въ предѣлахъ главы группировалъ законы по своему; такой способъ онъ называлъ искусственнымъ или систематическимъ изложеніемъ (artificiosa et methodica tractatio или methodica partitio).

Опираясь всегда на подлинные тексты, Дюаренъ требовалъ при этомъ, чтобы изучающіе право имѣли общее литературное образованіе: „Еслибы мнѣ поручили воспитаніе молодого юриста, говоритъ онъ, я началъ бы прежде всего съ удостовѣренія въ томъ, имѣется ли у него хотя поверхностное общелитературное образованіе; безъ послѣдняго не можетъ быть ни юристовъ, ни людей государственныхъ, а бываютъ только кляузники“.

Ученые трактаты Дюарена всегда начинаются филологическимъ объясненіемъ терминовъ, нерѣдко онъ даетъ археологическія объясненія и историческія справки. Латинскій слогъ его былъ чрезвычайно изященъ и свободенъ отъ всякихъ варваризмовъ; отъ учениковъ своихъ онъ требовалъ основательнаго знакомства съ латинскимъ языкомъ.

Гюгъ Доно (Hugues Doneau, по латинскому произношенію Донеллъ, Hugo Donellus, 1527—1591) былъ ученикомъ Дюарена. Послѣдній имѣлъ профессуру въ Буржѣ; Доно былъ также профессоромъ и преподавалъ въ различныхъ университетахъ, такъ какъ профессорство въ Буржѣ долженъ былъ бросить, спасая свою жизнь отъ гоненій на протестантовъ, къ числу которыхъ онъ принадлежалъ. Преподавая право въ Буржѣ, послѣ въ Гейдельбергѣ, а затѣмъ въ Лейденѣ и Альтдорфѣ въ Голландіи, Доно продолжалъ дѣло своего учителя. Дюаренъ излагалъ систематически только нѣкоторые отдѣлы юстиніанова законодательства; Доно стремился обнять римскую юриспруденцію во всей ея цѣлости, свести ее въ систему, методически изложить всѣ ея отдѣлы и вывести общіе принципы.

Систематическое изложеніе римскаго права было главною задачею Доно; если онъ и занимался анализомъ, то исклю-

чительно какъ работою подспорной для своей главной цѣли— систематики, такъ какъ сознавалъ, что догматическое изложеніе нуждается прежде всего въ правильно установленномъ чтеніи текста.

Если Дюаренъ только въ нѣкоторыхъ частностяхъ измѣняетъ порядокъ изложенія, принятый въ Corpus juris civilis, то Доно совершенно отбрасываетъ систему Трибоніана. „Для меня, говоритъ онъ, здѣсь ничего не значитъ авторитетъ Юліана или Юстиніана, хотя бы и Императора. Подобно тому какъ Юстиніанъ, будучи Императоромъ, не могъ измѣнить значенія словъ, такъ точно не можетъ онъ сдѣлать невѣрнымъ такую методу, которую предписываетъ сама природа и порядокъ вещей.“

Доно, какъ и всѣ представители французской школы, былъ человѣкъ хорошо образованный, знакомый съ древней литературой, прекрасно зналъ латинскій языкъ и писалъ очень хорошимъ слогомъ, хотя не такимъ изящнымъ какъ Дюаренъ.

Стремясь къ строгой систематизаціи права, Доно впадалъ въ нѣкоторыя односторонности и крайности. Напримѣръ онъ иногда злоупотребляетъ различеніями (distinctiones), нѣсколько даже напоминая этимъ Бартола; вдается въ излишнія діалектическія тонкости, слишкомъ пристрастенъ къ фигурѣ дилеммы. Но всѣ эти недостатки ничтожны по сравненію съ крупными достоинствами его работъ.

Жакъ Кюжа (Jacques Cujas, по латинскому произношенію Куяцій, Jacobus Cujaccius, 1522—1590), знаменитѣйшій французскій юристъ, представитель и глава второго, чисто историческаго, направленія французской школы, былъ профессоромъ въ Буржѣ, Тулузѣ и недолгое время въ Туринѣ.

Въ противоположность Доно, который былъ систематикомъ и искалъ основныхъ, незыблемыхъ принциповъ права, Кюжа—экзегетъ, но экзегетъ-историкъ. Всѣ свои силы и способности, весь свой огромный талантъ онъ направилъ на очищеніе и исправленіе текстовъ, пользуясь собранною имъ обширною коллекціей книгъ и рукописей. Онъ старался, по мѣрѣ возможности, реконструировать работы великихъ юрисконсультовъ, которыми пользовались составители юстиніановыхъ сборниковъ для своей компиляціи. Изучая фрагменты, Кюжа искалъ совсѣмъ не того, что̀ составители Corpus juris имѣли въ виду, включая туда этотъ законъ; онъ искалъ возстановить мысль того юрисконсульта, которому принадлежали данные фрагменты, старался понять *его* взгляды, *его* теоріи.

Эта метода пролила новый свѣтъ на всѣ области права и отвела юстиніанову законодательству его настоящее мѣсто въ исторіи.

Кюжа совсѣмъ не думалъ о систематическомъ изложеніи науки права; онъ одобрялъ планъ пандектъ. Его главное сочиненіе „Observationes et Emendationes juris romani", въ 28-ми книгахъ, представляетъ собою рядъ историческихъ и экзегетическихъ замѣтокъ, исправленій и объясненій, все съ одной и тою-же цѣлью—выяснить, по какимъ причинамъ, на основаніи какихъ мотивовъ римскіе юристы рѣшали данные вопросы въ томъ, а не иномъ смыслѣ. Въ этомъ Кюжа сходенъ съ глоссаторами, онъ—аналитикъ. Но Кюжа при этомъ историкъ—въ полную противоположность глоссаторамъ.

Прибѣгая къ помощи исторіи, филологіи вообще и грамматики въ частности, обращаясь къ археологіи, онъ все это дѣлалъ для своей главной цѣли—истолкованія права. Онъ

употреблялъ всю силу своего генія и всю массу своей учености на то, чтобы возстановить образы великихъ юрисконсультовъ, чтобы—по выраженію Эйсселя—собрать воедино члены ихъ, разбросанные въ безпорядкѣ по Пандектамъ. Главнымъ образомъ реституировалъ онъ Ульпіана, Павла и Папиніана.

Занимаясь до-юстиніановскимъ правомъ и вообще собирая источники, Кюжа открылъ много новыхъ, напримѣръ фрагменты Досиѳея, книгу „De asse et ponderibus" и др.

Какъ истинный историкъ онъ проникался духомъ той эпохи, того юриста, изученіемъ которыхъ занимался. Если глоссаторы въ своей экзегезѣ изучали *букву* римскаго права, то Кюжа, также въ экзегезѣ, открывалъ *духъ* ученій древнихъ юристовъ и настолько овладѣлъ своимъ предметомъ, что угадалъ смыслъ многихъ нормъ, которыхъ недоставало въ сборникѣ Юстиніана. Въ XIX столѣтіи эти нормы были отысканы и оказалось, что Кюжа былъ правъ, говоря, что должны были быть въ corpus juris законы съ такимъ то и такимъ то содержаніемъ.

Являясь самымъ выдающимся ученымъ новаго, историческаго, направленія, Кюжа въ то же время оказывается продолжателемъ дѣла глоссаторовъ—экзегезы текста римскаго права. Примѣнивъ въ этомъ дѣлѣ новую методу, онъ продолжилъ экзегетическій трудъ глоссаторовъ послѣ болѣе чѣмъ двухсотлѣтняго перерыва, внесеннаго ложно направленной дѣятельностью схоластиковъ.

Франсуа Готманъ (François Hotman, Franciscus Hotomanus, 1524—1590), ученикъ Кюжа, былъ болѣе археологъ, чѣмъ юристъ.

Онъ занимался римскимъ правомъ, каноническимъ и да-

же феодальнымъ; въ занятіяхъ древней литературой особенно увлекался Цицерономъ; но наилучшими являются его работы по римскимъ юридическимъ древностямъ. Онъ занимался возстановленіемъ текста XII таблицъ, написалъ диссертацію о римскихъ монетахъ, подробно изслѣдовалъ древнія римскія государственныя установленія.

Бодуэнъ (François Baudouin, по латинскому произношенію Балдуинъ, Balduinus, 1520—1573), также ученикъ Кюжа, всего болѣе занимался исторіей; право для него было однимъ изъ объектовъ историческихъ изслѣдованій.

Напримѣръ, объясняя законы XII таблицъ, онъ постоянно стремится вывести—почему, благодаря какимъ обстоятельствамъ, эти законы имѣютъ такой смыслъ, а не иной. Комментируя новеллы Юстиніана, онъ все свое вниманіе обращаетъ на тѣ измѣненія, которыя внесены новеллами въ законодательство Юстиніана и какія перемѣны обстоятельствъ сдѣлали это необходимымъ. Съ особеннымъ интересомъ занимался онъ хронологическимъ анализомъ Corpus juris, стараясь расположить въ хронологическомъ порядкѣ тѣ элементы, изъ которыхъ состоитъ этотъ сборникъ.

Вообще изученіе исторіи права является для Бодуэна важною частью историческихъ изслѣдованій, такъ какъ даетъ намъ несравненно лучшее пониманіе минувшихъ эпохъ, чѣмъ сухое перечисленіе внѣшнихъ событій. „Лучше бы поступали историки, говоритъ онъ, когда бы изучали развитіе законовъ и учрежденій, не привязываясь исключительно къ описанію лагерей и смотровъ, къ разсказамъ о дракахъ и къ счету убитыхъ солдатъ.“

Изъ французскихъ юристовъ XVI столѣтія заслуживаетъ

вниманія еще Дюмуленъ (Charles Dumoulin, 1500—1564). Онъ занимался преимущественно французскимъ правомъ—обычнымъ (droit coutumier). Метода его является какъ бы среднею между методою Доно и Кюжа. Какъ Кюжа, онъ занимался анализомъ источниковъ; какъ Доно—выводилъ общіе принципы права; подобно обоимъ—былъ хорошо знакомъ и съ грамматикой, и съ литературой, и съ философіей.

Резюмируя вышеизложенное, мы можемъ сказать, что французская школа XVI столѣтія съ полнымъ правомъ называется исторической; но исторія для этихъ юристовъ является лишь экзегетическимъ средствомъ. Идея о развитіи права, объ измѣненіи его нормъ въ зависимости отъ измѣненія условій жизни—совершенно отсутствуетъ. Къ исторіи, къ изученію древней литературы и археологіи обращаются для уясненія смысла отдѣльныхъ законовъ; несомнѣнно, слѣдовательно, что зависимость содержанія нормъ отъ условій жизни, отъ духа народа—хорошо сознавалась; но понималась эта зависимость—статически, а не динамически.

Въ XVII и XVIII вѣкахъ наступаетъ полный упадокъ науки права во Франціи. Лучшіе юристы являются лишь подражателями знаменитыхъ ученыхъ XVI столѣтія. Первенство въ наукѣ права переходитъ къ голландскимъ юристамъ.

Голландская школа.

Голландія издавна была очень образованной страной; уже въ XV вѣкѣ даже дѣти низшихъ классовъ, посѣщая городскія школы, имѣли возможность изучать древнихъ клас-

сиковъ. Въ XVI столѣтія между голландскими и французскими юристами существовала близкая связь. Среди голландскихъ юристовъ были ученики Кюжа—напримѣръ Теодоръ Страйтманъ, Георгъ Голоандеръ, Спикерманъ, Пауль Мерула, бывшій профессоромъ въ Лейденѣ. Доно подъ конецъ своей жизни былъ профессоромъ въ Лейденѣ и Утрехтѣ.

Рядомъ съ этими внутренними условіями—процвѣтанію науки права въ Голландіи въ XVII вѣкѣ содѣйствовали и внѣшнія благопріятныя обстоятельства; освобожденіе отъ испанскаго владычества (1609 г.) вызвало чрезвычайный подъемъ нравственныхъ и интеллектуальныхъ силъ голландскаго народа. Еще въ XVI столѣтіи, во время борьбы съ испанцами, былъ основанъ (въ 1575 году) университетъ въ Лейденѣ; въ XVII столѣтіи рядомъ съ нимъ процвѣтали университеты въ Утрехтѣ, Гренингенѣ и другихъ городахъ.

Вліяніе французскихъ юристовъ было такъ велико, что среди ученыхъ голландской школы ясно различаются два направленія—систематическое, въ духѣ Доно, и историко-экзегетическое, по методѣ Кюжа. Къ первой группѣ ученыхъ относится Винніусъ, считающійся основателемъ голландской школы, затѣмъ Губеръ, Іоганъ Футъ; ко второй—Нодтъ, Скюльтингъ, Бенкерсгукъ.

Арнольдъ Винніусъ (Arnold Vinnius, 1588—1657), послѣдователь Доно, доказывалъ необходимость системы и методы въ наукѣ. Ссылаясь на этого писателя, называя его „главою систематиковъ,“ Винніусъ настаивалъ, что недостаточно выучить наизусть законы и путемъ опыта выработать въ себѣ умѣніе прилагать ихъ на практикѣ; онъ понималъ юриспруденцію не въ этомъ узко-практическомъ смыслѣ,

а какъ науку, познаніе которой невозможно внѣ строгой системы. Винніусъ первый высказалъ мысль о необходимости изданія учебниковъ права, безъ которыхъ невозможно систематическое его изученіе (Quaerenda sunt in jure civili praeceptorum compendia).

Ульрихъ Губеръ (Ulrich Huber, 1636—1694) также принадлежалъ къ числу послѣдователей Доно; онъ занимался государственнымъ и международнымъ частнымъ правомъ. Наиболѣе извѣстное его сочиненіе „De jure civitatis libri tres“ было однимъ изъ первыхъ компендіумовъ права, изданныхъ въ Голландіи.

Іоганъ Футъ (Iohann Voet, † 1719) былъ также систематикомъ, но къ систематическому элементу присоединялъ практически-казуистическія стремленія. Въ теченіи всей своей жизни, почти во всѣхъ сочиненіяхъ, онъ преслѣдовалъ мысль о сближеніи римскаго законодательства съ требованіями жизни.

Герардъ Нодтъ (Gerard Noodt, 1647—1725), вмѣстѣ съ Скюльтингомъ и Бенкерсгукомъ, принадлежитъ къ другой группѣ голландскихъ юристовъ, по направленію своему близкихъ къ Кюжа; это юристы-историки.

Нодтъ занимался главнымъ образомъ критикою текстовъ римскаго права, продолжалъ все ту же борьбу съ искаженіями этихъ текстовъ, которую начали еще глоссаторы. Въ критическихъ пріемахъ его преобладаетъ элементъ филологическій.

Антоній Скюльтингъ (Antonius Schulting, 1659—1734), по выраженію Варнкенига, является однимъ изъ провозвѣстниковъ исторической школы. Онъ былъ цивилистъ и во всѣхъ своихъ трудахъ преслѣдовалъ одну цѣль—изученіе

до-юстиніановскаго права. Разсматривая это право какъ явленіе данной эпохи и знакомясь съ нимъ по первоисточникамъ, онъ изслѣдовалъ его съ пріемами настоящаго историка. По его собственнымъ словамъ, онъ желалъ прислушаться къ живому голосу права (viva vox juris civilis), внѣ предѣловъ сборника, закрѣпленнаго императорской санкціей.

Корнелій Бенкерсгукъ (Cornelius van Bynkershoeck, 1673—1749), ученый съ удивительно широкой эрудиціей, по пріемамъ своимъ былъ экзегетъ; въ его сочиненіяхъ мы видимъ такіе же комментаріи на текстъ римскаго права, которые встрѣтили впервые у Ирнерія. Послѣ работъ глоссаторовъ, юристовъ французской школы и ранѣе его писавшихъ ученыхъ школы голландской—для Бенкерсгука осталось лишь то, что оказывалось наиболѣе труднымъ, темнымъ и запутаннымъ; и онъ съ замѣчательной энергіей и крайней добросовѣстностью занимается такими трудно-разрѣшимыми вопросами.

Напримѣръ изъ Пандектъ нельзя почерпнуть достаточныхъ свѣдѣній—что такое res mancipi и res nec mancipi; раздѣленіе вещей по этому признаку было уничтожено Юстиніаномъ и составители Corpus juris не позаботились выяснить вопросъ путемъ соотвѣтствующаго подбора мнѣній юристовъ. Бенкерсгукъ взялся за изслѣдованіе этого предмета въ небольшомъ, но классическомъ сочиненіи „De rebus mancipi," именно потому, что онъ труденъ и теменъ (res difficilis et obscura est). Я хочу, сказалъ онъ, отыскать свѣтъ среди тьмы (Placet mihi ex ipsis tenebris lucem quaerere).

Онъ весьма ясно высказываетъ мысль объ историческомъ развитіи права. Стояновъ приводитъ слѣдующую весьма ин-

тересную цитату изъ сочиненій Бенкерсгука: „Насъ могутъ спросить, къ чему ведетъ изученіе права древняго? Что за нужда юриспруденціи переворачивать пепелъ, давно уже преданный погребенію, и тратить на это столько часовъ цѣннаго времени? Но такъ умничаетъ обыкновенно тотъ, кто не знаетъ—*какъ слѣдуетъ цѣнить остатки сочиненій древнихъ юристовъ,* кто не выучился черпать чистую воду изъ самыхъ источниковъ, а предпочитаетъ ей мутную, изъ такъ называемыхъ докторскихъ комментаріевъ и отвѣтовъ (responsis). Въ римскомъ правѣ, которымъ мы пользуемся теперь по сочиненію Трибоніана, есть безчисленныя главы, въ смыслѣ которыхъ пришлось бы отчаяться, если бы наука осталась безъ памятниковъ и пособій права древняго.“

Въ другихъ мѣстахъ Бенкерсгукъ выражается еще опредѣленнѣе. Характеръ права зависитъ отъ нравовъ народа; напримѣръ суровые римскіе законы соотвѣтствовали суровымъ нравамъ римлянъ (nam ut veterum romanorum rigidi mores, sic rigidae leges). И, какъ созданіе нравовъ, право растетъ постепенно и идетъ впередъ, развиваясь (Id jus quod moribus debetur, paullatim solet serpere et vires acquirere eundo).

Бенкерсгука, слѣдовательно, еще съ бо́льшимъ правомъ, чѣмъ Скюльтинга, можно назвать провозвѣстникомъ исторической школы права; онъ прямо говоритъ о постепенномъ развитіи права и о связи его съ нравами и обычаями народа.

Бенкерсгукъ былъ послѣднимъ изъ видныхъ представителей голландской школы. Идея постепеннаго, историческаго, развитія права получила дальнѣйшую разработку въ трудахъ

нѣмецкихъ ученыхъ сначала геттингенской—XVIII-го, а потомъ исторической—XIX-го столѣтія—школъ права. Но прежде, чѣмъ обратиться къ ознакомленію съ представителями этихъ направленій, мы должны прослѣдить, какъ параллельно съ этимъ развитіемъ историческихъ воззрѣній въ наукѣ права развивалась теорія естественнаго права со временъ Гуго Гроція.

Среди ученыхъ, писавшихъ о естественномъ правѣ послѣ Гуго Гроція, мы встрѣтимъ знаменитѣйшихъ философовъ своего времени—Спинозу, Гоббса, Локка, Канта; въ цѣляхъ правильнаго пониманія ихъ мыслей, мы должны познакомиться съ успѣхами новой философіи, начиная съ первыхъ ея представителей—Бэкона и Декарта. Оба они прекрасно сознавали печальное состояніе современной имъ науки и философіи; оба приписывали это обстоятельство отсутствію правильной методы въ научныхъ изслѣдованіяхъ; оба задались цѣлью открыть правильную методу—и пришли къ діаметрально-противоположнымъ выводамъ. Бэконъ рекомендовалъ индукцію, Декартъ превозносилъ дедукцію.

Бэконъ.

Френсисъ Бэконъ (1561—1626) знаменитъ своимъ разсужденіемъ о методѣ научныхъ изслѣдованій, изложеннымъ во второй части книги „Instauratio magna scientiarum“; названная вторая часть сочиненія носитъ заглавіе „Novum Organum“, такъ какъ Бэконъ хотѣлъ свою методу противопоставить методѣ Аристотеля, изложенной въ его сочиненіяхъ по логикѣ, носящихъ общее названіе „Ὄργανον“. На самомъ

же дѣлѣ, какъ увидимъ ниже, онъ только дополнилъ, правда —въ высшей степени существеннымъ образомъ, ученіе Аристотеля объ индукціи и явился поэтому въ сущности не противникомъ его, а преемникомъ и продолжателемъ.

Главною причиною, задерживающею прогрессъ науки и философіи, начинаетъ Бэконъ свой Novum Organum, является отсутствіе правильной методы изслѣдованія. Одни, слишкомъ довѣряя своему разуму, изрекаютъ поспѣшныя и необдуманныя сужденія о законахъ природы, которыхъ совершенно не знаютъ; другіе прилежно изучаютъ природу, но къ сожалѣнію дѣлаютъ это безъ руководящихъ правилъ, несистематично, и потому не приходятъ къ сколько нибудь удовлетворительнымъ результатамъ. Правильная метода поможетъ намъ избѣгнуть этихъ крайностей и научитъ изслѣдовать природу, руководствуясь указаніми разума.

Человѣкъ, истолкователь и повелитель природы, расширяетъ свои знанія и свою дѣятельность лишь по мѣрѣ того, какъ открываетъ естественный порядокъ вещей; знаніе и могущество человѣка соотвѣтствуютъ одно другому во всѣхъ отношеніяхъ и идутъ къ одной цѣли—природу можно побѣждать лишь повинуясь ей. То, что въ теоріи является началомъ, слѣдствіемъ или причиной, на практикѣ становится правиломъ, цѣлью и средствомъ.

Источники и причины всѣхъ заблужденій, встрѣчающихся въ наукѣ, сводятся къ общей причинѣ—люди слишкомъ преувеличиваютъ и превозносятъ силы своего ума и не думаютъ о доставленіи ему помощи въ его работѣ. Нынѣ существующая логика (Бэконъ подразумѣваетъ силлогистику) способна скорѣе закрѣпить ошибки, чѣмъ облегчить отыска-

ніе истины; силлогизмъ является орудіемъ слишкомъ слабымъ и слишкомъ грубымъ, чтобы съ его помощью можно было проникнуть въ глубину тайнъ природы. Силлогизмъ силенъ надъ умами, но не надъ самыми вещами. Этимъ Бэконъ очевидно хочетъ сказать, что силлогизмъ есть способъ доказательства, а не средство отысканія истины.

Силлогизмъ исходитъ изъ извѣстныхъ предположеній; и если понятія, лежащія въ основѣ этихъ предположеній, темны и неясны и добыты совершенно случайно, то все, что строится на такомъ основаніи, будетъ шатко и непрочно. Если мы желаемъ проникнуть въ сокровенныя тайны природы —мы должны научиться лучше направлять работу нашего ума.

Для отысканія истины есть два пути или двѣ методы. *Первая метода*, которой обыкновенно слѣдуютъ, состоитъ въ томъ, что изслѣдователь—исходя отъ ощущеній и вообще отъ отдѣльныхъ фактовъ, однимъ взмахомъ перескакиваетъ къ самымъ общимъ началамъ и изъ этихъ началъ, считая ихъ незыблемою истиной, строитъ различные выводы, такъ называемыя среднія аксіомы (въ отличіе отъ общихъ началъ или высшихъ, первыхъ аксіомъ). По *второй методѣ* изслѣдователь начинаетъ также съ ощущеній и отдѣльныхъ фактовъ; но онъ восходитъ отъ нихъ безъ скачковъ, непрерывно и постепенно, какъ бы по ступенямъ лѣстницы, не пропуская ни одной изъ нихъ, и доходитъ такимъ путемъ до самыхъ общихъ положеній. Эта метода—правильная; но ея до сихъ поръ еще никто не примѣнялъ.

Въ этомъ Бэконъ заблуждается. Мы уже видѣли (см. выше, стр. 77), что Аристотель указывалъ и употреблялъ именно этотъ самый путь осторожныхъ и постепенныхъ индуктивныхъ умозаключеній, о которомъ говорится въ приведен-

номъ мѣстѣ Новаго Органона.

Начала современной науки, продолжаетъ Бэконъ, получены всѣ путемъ внезапнаго вывода общихъ положенiй изъ случайнаго подбора немногочисленныхъ наблюденiй; одного противорѣчиваго факта достаточно, чтобы опровергнуть такiя положенiя. Эту дѣятельность человѣческаго ума мы называемъ угадыванiемъ природы (anticipatio naturae); методическое же наблюденiе съ постепенными выводами назовемъ истолкованiемъ природы (interpretatio naturae).

Слѣдовательно—признавая, что выводы, до сихъ поръ сдѣланные въ наукѣ, добыты неправильнымъ путемъ и потому ненадежны, мы должны попытаться построить все зданiе науки заново. Для этого надо съизнова обратиться къ фактамъ и дѣлать изъ нихъ выводы по правильной методѣ.

Но на этомъ пути мы сразу встрѣтимся съ страшнымъ препятствiемъ въ лицѣ призраковъ ложныхъ понятiй. Этихъ призраковъ четыре рода; чтобы отъ нихъ отдѣлаться, надо ихъ хорошенько распознать.

Перваго рода ложныя понятiя (idola tribus) источникомъ своимъ имѣютъ природу человѣка вообще. Чувства человѣческiя, говорятъ намъ, суть мѣрила всѣхъ вещей. Но это невѣрно. Умъ человѣка подобенъ неровному зеркалу, которое отражаетъ свѣтовые лучи, примѣшивая къ ихъ природѣ свою собственную природу, и такимъ образомъ искажаетъ отражаемые имъ образы.

Напримѣръ уму человѣческому свойственно видѣть въ явленiяхъ природы болѣе правильности, чѣмъ есть на самомъ дѣлѣ; этимъ объясняется, почему возникло мнѣнiе, будто планеты движутся по кругамъ.

Затѣмъ, умъ человѣческій, освоившись съ извѣстными идеями, которыя ему нравятся—или потомучто онѣ обще-приняты, или потомучто онѣ сами по себѣ пріятны—упорно за нихъ держится. Факты, противорѣчащіе этимъ предвзятымъ идеямъ, человѣкъ склоненъ или съ презрѣніемъ отвергать, или отдѣлываться отъ нихъ какими нибудь легкомысленными сужденіями. Такіе предразсудки—наиболѣе опасны.

Наконецъ, одно изъ наибольшихъ препятствій работѣ нашего ума и главнѣйшую причину его заблужденій—составляютъ тупость, несовершенство и обманчивость нашихъ чувствъ. Мы такъ организованы, что свидѣтельства нашихъ чувствъ, которыя являются для насъ первыми и простѣйшими средствами познанія внѣшняго міра, дѣйствуютъ на насъ съ неотразимою силой. Между тѣмъ эти средства познанія природы оказываются весьма несовершенными; поэтому мы должны судить о природѣ не по непосредственному свидѣтельству нашихъ чувствъ, а на основаніи правильно поставленныхъ опытовъ.

Второго рода ложныя понятія (idola specus) являются слѣдствіемъ индивидуальной природы каждаго даннаго человѣка. Каждый изъ насъ имѣетъ свою индивидуальность, какъ бы нѣкоторое внутреннее пространство (specus—пещеру), въ которомъ лучи истины преломляются и искажаются самыми различными способами.

Напримѣръ, принимаясь за изученіе и разработку философіи, люди склонны общія философскія доктрины подгонять подъ свои ранѣе, въ какихъ либо спеціальныхъ занятіяхъ, установившіяся воззрѣнія и отливать эти доктрины въ предустановленныя формы.

Далѣе, одни ученые склонны и способны подмѣчать скорѣе всего различіе между вещами, другіе—сходство; одни любятъ теряться въ безконечныхъ и несущественныхъ подробностяхъ, другіе увлекаются широкими обобщеніями и т. д.

Третьяго рода ложныя понятія (idola fori) могутъ быть названы общественными предразсудками. Способы выраженія мыслей въ обществѣ примѣняются къ пониманію среднихъ умовъ, отчего возникаетъ неточная номенклатура, неправильныя и несоотвѣтственныя выраженія—и все это мѣшаетъ операціямъ ума.

Для толпы обыкновенно установляются отличія между понятіями—грубыя и доступныя для людей съ самыми слабыми способностями. И вотъ, когда какой нибудь точный наблюдатель съ сильнымъ умомъ захочетъ внести въ науку что-нибудь новое и измѣнить терминологію—слова возстаютъ противъ него съ шумомъ и гамомъ (verba obstrepunt), отчего ученые диспуты часто превращаются въ споры о словахъ.

Четвертаго рода ложныя понятія (idola theatri) возникаютъ какъ слѣдствіе разныхъ философскихъ системъ, которыя разыгрываются передъ нашими глазами подобно театральнымъ представленіямъ. Это одинаково относится и къ цѣлымъ системамъ, и къ отдѣльнымъ принципамъ и аксіомамъ, которыя принимаются очень часто на вѣру.

Заблужденія, проистекающія вслѣдствіе указаннаго подчиненія умовъ разнымъ философскимъ системамъ, бываютъ трояки:

1) Раціоналисты презираютъ опытъ и, исходя изъ тривіальныхъ наблюденій, дерзаютъ сразу строить цѣлыя философскія системы.

2) Эмпирики не щадятъ силъ для наблюденія фактовъ, но берутъ слишкомъ малое ихъ число и строятъ на основаніи ихъ свои заключенія, а затѣмъ подъ такую скороспѣлую теорію подгоняютъ все остальное.

3) Люди, склонные къ таинственному, ударяются въ мистицизмъ.

Не въ меньшей степени, если не въ большей, чѣмъ ложныя понятія, вводятъ насъ въ заблужденіе ложныя методы изслѣдованія.

Обычная—и самая обманчивая—метода, посредствомъ которой насъ пытаются вести отъ фактовъ къ заключеніямъ и аксіомамъ, распадается на четыре части и имѣетъ четыре недостатка.

Сначала обращаются къ нашимъ чувствамъ; но чувства наши въ высшей степени обманчивы.

Затѣмъ, на основаніи свидѣтельствъ нашихъ чувствъ, строятся понятія—и дѣлается это самымъ неправильнымъ образомъ, безъ всякихъ признаковъ хоть какой нибудь опредѣленности и точности.

Далѣе наступаетъ актъ индукціи per enumerationem simplicem безъ всякихъ попытокъ изслѣдовать природу и исключить факты, не идущіе къ дѣлу (non adhibitis exclusionibus et solutionibus).

Наконецъ, такимъ путемъ восходятъ отъ фактовъ непосредственнаго наблюденія сразу къ самымъ общимъ положеніямъ и изъ нихъ, дедуктивнымъ путемъ, выводятъ положенія средней степени общности, что—какъ было уже сказано—ведетъ къ самымъ грубымъ ошибкамъ.

Помимо отсутствія правильной методы изслѣдованія, про-

грессъ наукъ задерживался неблагопріятными внѣшними обстоятельствами; только три періода въ исторіи человѣчества были ознаменованы крупными переворотами въ наукахъ—у древнихъ грековъ, у римлянъ и въ наше время (XV—XVII в.в.) у западно-европейскихъ народовъ.

Кромѣ того, даже въ тѣ времена, когда науки и искусства сравнительно процвѣтали, философія естественныхъ наукъ (Naturalis philosophia) пользовалась слишкомъ малымъ распространеніемъ. Между тѣмъ философія естественныхъ наукъ должна считаться матерью всѣхъ человѣческихъ знаній.

По причинѣ пренебреженія естественно-историческими знаніями—всѣ науки, какъ астрономія, оптика, музыка, механическія искусства, даже мораль, политика и логика—остаются поверхностными и не могутъ разобраться въ разнообразіи подлежащихъ изученію предметовъ. Все это происходитъ по отсутствію у нихъ связи съ философіей естественныхъ наукъ.

Наука не могла достичь сколько нибудь удовлетворительныхъ результатовъ еще и по той простой причинѣ, что не слѣдовала истинному пути—пути опыта и наблюденія; и потому что не ставила себѣ правильной цѣли; и наконецъ потому что люди стремятся исключительно къ наживѣ, а занятія наукою по правильной методѣ не даютъ богатства.

И это еще не все. Въ школахъ, академіяхъ, коллегіяхъ и другихъ ученыхъ и учебныхъ заведеніяхъ уроки и упражненія такъ организованы, что новыя идеи могутъ придти въ голову, какъ преподавателямъ, такъ и учащимся, лишь въ силу исключительной случайности. На всякаго, кто вздумаетъ отрицать признанные авторитеты, смотрятъ какъ на вреднаго новатора, смутьяна и бунтовщика. Новыя и великія открытія

недоступны пониманію людей средняго уровня и свѣточъ истины легко бываетъ опрокинутъ и гаснетъ подъ дыханіемъ вульгарныхъ мнѣній (Quinetiam hujusmodi progressus........... ab opinionum vulgarium ventis facile obruuntur et extinguuntur).

Имѣя въ виду всѣ вышеперечисленныя препятствія и научаясь ихъ избѣгать, мы должны помнить, что главнымъ средствомъ къ успѣху научнаго изслѣдованія является, какъ сказано, примѣненіе правильной методы.

Предпринимая ученую работу, мы должны прежде всего озаботиться собираніемъ фактовъ; но и въ самомъ собираніи фактовъ надо держаться строгой методичности, а не брести ощупью и наугадъ.

Когда факты собраны, можно выводить заключенія—но никоимъ образомъ не надо позволять уму дѣлать прыжки, летѣть отъ наблюденій частностей къ самымъ широкимъ обобщеніямъ и аксіомамъ. Отъ науки можно ожидать многаго лишь тогда, когда она будетъ восходить отъ единичныхъ фактовъ къ аксіомамъ низшаго порядка, отъ аксіомъ низшаго порядка къ аксіомамъ нѣсколько большей степени общности—и такъ постепенно до наиболѣе общихъ положеній.

Самый процессъ индуктивнаго умозаключенія совершается, говоритъ Бэконъ, слѣдующимъ образомъ. Положимъ мы желаемъ найти природу [1]) какого нибудь явленія. Для этого мы прежде всего составляемъ серію примѣровъ, гдѣ данная природа наблюдается. Затѣмъ подбираемъ серію противополо-

---

[1]) Подъ именемъ «природы» Бэконъ понимаетъ основное свойство или качество, напримѣръ—теплота, бѣлизна и т. п. Подъ именемъ «формы природы» или «формы качества» онъ разумѣетъ существенное условіе наличности даннаго свойства, принципъ, опредѣляемый указаніемъ на свойство болѣе общее, чѣмъ разбираемое.

жныхъ примѣровъ—въ которыхъ этой природы нѣтъ. Послѣ того изучаемъ рядъ случаевъ, когда изслѣдуемая природа находится въ различныхъ объектахъ не въ одинаковой степени, наблюдая ея приращеніе и убыль въ одномъ и томъ же объектѣ или въ разныхъ.

Слѣдующею операціей будетъ сравненіе всѣхъ этихъ примѣровъ между собою, послѣ чего слѣдуетъ постараться, путемъ внимательнаго изученія всей совокупности примѣровъ и каждаго изъ нихъ въ отдѣльности—найти такую природу, которая соприсутствовала бы всегда изслѣдуемой и была бы видомъ какой нибудь извѣстной намъ природы. Вслѣдъ за этимъ мы должны отбросить и исключить всѣ природы, которыя отсутствуютъ тамъ, гдѣ данная природа наблюдается; или присутствуютъ тамъ, гдѣ ея нѣтъ; или увеличиваются, гдѣ она уменьшается, и наоборотъ.

Только путемъ такой предварительной обработки мы можемъ получить въ свое распоряженіе надежный матеріалъ для положительныхъ сужденій—какъ бы твердый осадокъ; а все эфемерное, какъ бы летучее, испарится.

И лишь послѣ этого можно приступить къ попыткѣ толкованія природы, къ операціи, которую фигурально можно назвать сборомъ винограда (vindemiatio), такъ какъ въ этотъ моментъ мы пожинаемъ плоды нашихъ предварительныхъ изслѣдованій.

Такимъ путемъ получается извѣстное заключеніе, строится какая нибудь новая аксіома, послѣ чего примѣняется еще родъ экзамена (examinatio), испытанія (probatio), которому надо подвергнуть новообразованную аксіому. Мы должны обратить вниманіе, чтобы установляемая аксіома хорошо соот-

вѣтствовала мѣрѣ фактовъ, изъ которыхъ она выведена; въ особенности, чтобы она не была слишкомъ широка.

При этомъ мы еще разъ должны припомнить то, что выше сказано о необходимости распространить натуральную философію на область другихъ наукъ—и взаимно привести эти послѣднія къ философіи естественныхъ наукъ, такъ какъ подобная связь наукъ между собою даетъ надежду на значительный прогрессъ ихъ въ будущемъ.

Все вышеизложенное разсужденіе о пріемахъ и способахъ индуктивнаго умозаключенія Беконъ иллюстрируетъ примѣромъ изслѣдованія формы природы тепла. И хотя въ этомъ изслѣдованіи мы встрѣчаемъ множество нелѣпостей, объясняемыхъ низкимъ уровнемъ, на которомъ стояло научное знаніе во времена Бэкона—тѣмъ не менѣе указываемый имъ путь изслѣдованія природы настолько правиленъ, что привелъ Бэкона къ заключенію, въ общихъ чертахъ совершенно вѣрному: „теплота производитъ очень живое движеніе, бурное сотрясеніе въ мельчайшихъ внутреннихъ частицахъ тѣлъ; это движеніе незамѣтно стремится разрушить сложность строенія тѣла.“

Беконъ считалъ свою методу совершенно новой и утверждалъ, что до него она никѣмъ никогда не примѣнялась. Эта увѣренность должна быть признана въ значительной мѣрѣ ошибочной. Выше уже было указано, что идею постепеннаго методичнаго восхожденія отъ фактовъ, данныхъ наблюденіемъ, къ положеніямъ все большей и большей общности—высказалъ совершенно ясно и опредѣленно Аристотель. Къ этому надо добавить, что и указанія Бэкона на пріемы предварительной обработки фактическаго матеріала въ видѣ составленія серіи

примѣровъ (то, что теперь носитъ названіе четырехъ вспомогательныхъ методъ индуктивнаго изслѣдованія—метода сходства, различія, остатковъ и сопутствующихъ измѣненій)—въ значительной мѣрѣ также были предвосхищены Аристотелемъ —въ XIII-й главѣ 2-й книги Послѣдующей Аналитики и въ XIII-й главѣ 1-й книги Топики.

Но всѣ эти указанія на пріоритетъ Аристотеля вовсе не имѣютъ цѣлью умалить достоинства Бэкона. За нимъ остаются великія заслуги—приведеніе ученія объ индукціи въ стройную систему и указаніе на необходимость провѣрки выводовъ, полученныхъ индуктивнымъ путемъ. Въ этомъ отношеніи Бэконъ дѣйствительно не имѣлъ предшественниковъ; до него, если не считать мимолетнаго указанія, встрѣчающагося у эпикурейцевъ (см. выше, стр. 110), не было сдѣлано ни одного указанія на операцію провѣрки, имѣющую существеннѣйшее, рѣшающее значеніе въ процессѣ индуктивнаго умозаключенія.

Сдѣлавъ указанный большой шагъ впередъ по сравненію съ Аристотелемъ, Бэконъ не сказалъ однако послѣдняго слова въ области теоріи индукціи. Въ его системѣ есть одинъ пробѣлъ, заполненный лишь во второй половинѣ XIX столѣтія замѣчательнымъ англійскимъ мыслителемъ Вильямомъ Стэнли Джевонсомъ.

Не трудно замѣтить, что самый существенный моментъ индуктивнаго изслѣдованія—такъ называемый „сборъ винограда"—оставленъ Бэкономъ въ тѣни, нисколько не выясненъ и не подвергнутъ хотя бы поверхностному анализу. Какія бы то ни было указанія на характерныя особенности этого важнаго пріема—совершенно отсутствуютъ; относительно опредѣ-

ленія понятія индукціи, даннаго Аристотелемъ—не сказано ни слова; собственнаго опредѣленія автора—не дано.

Этими замѣчаніями мы заканчиваемъ ознакомленіе съ философіей Бэкона и переходимъ къ Декарту. Ниже, при разсмотрѣніи джевонсовой теоріи индуктивнаго умозаключенія, выяснится, что отмѣченный пробѣлъ въ Бэконовой методологіи объясняется именно особыми свойствами центральнаго момента въ процессѣ наведенія, лишающими насъ возможности дать разъ на всегда опредѣленныя руководящія правила для этой особенной, творческой, дѣятельности ума человѣческаго.

Декартъ.

Занимаясь теоріей индуктивнаго умозаключенія, Бэконъ въ принципѣ отвергалъ дедуктивное изслѣдованіе, признавая силлогизмъ средствомъ доказательства, а не отысканія истины. Другой знаменитый философъ XVII вѣка, Ренэ Декартъ (1596—1650) все вниманіе обратилъ исключительно на дедукцію, а индукцію совершенно игнорировалъ.

Свои основныя философскія воззрѣнія Декартъ изложилъ въ двухъ сочиненіяхъ—„Discours de la méthode“ (1639 г.) и „Méditations touchant la philosophie première“ (1641 г.). Исходя изъ безотраднаго сознанія неудовлетворительности современной ему науки и философіи, онъ рѣшилъ отвергнуть все существующее знаніе и заново построить философію на началахъ новой методологіи; поступить такъ, какъ поступаютъ строители при перестройкѣ обветшалаго зданія: сначала все его снести до основанія, а потомъ, пользуясь какъ прежними,

такъ и вновь-добавляемыми матеріалами, выстроить новое зданіе.

Изученіе геометріи дало мнѣ поводъ, говоритъ Декартъ, заключить, что всѣ вещи могутъ быть познаны такимъ же путемъ, какимъ познаются геометрическія истины—лишь бы только изслѣдователь сумѣлъ воздерживаться отъ принятія ложнаго за истинное и старался выводить заключенія одно изъ другого въ должномъ порядкѣ постепенности, начиная съ самыхъ простыхъ и ясныхъ положеній.

Чтобы добыть необходимыя для этой цѣли достовѣрныя общія положенія—Декартъ и предпринялъ работу разрушенія, освобожденія отъ ложнаго знанія, подвергнувъ сомнѣнію все, въ чемъ можно сомнѣваться.

Наши чувства, говоритъ онъ, насъ весьма часто обманываютъ; поэтому я рѣшилъ, что ни одна вещь не такова, какою мы себѣ её представляемъ. Далѣе, принявъ во вниманіе, что есть люди, которые ошибаются даже въ самыхъ простыхъ геометрическихъ истинахъ—я и ихъ всѣ подвергъ сомнѣнію. Наконецъ, имѣя въ виду, что одинаковыя мысли приходятъ намъ и на яву, и во снѣ, я рѣшилъ, что всѣ мои мысли заслуживаютъ не бо́льшаго довѣрія, чѣмъ сновидѣнія.

Все, что я знаю, я узналъ непосредственно чувствами или при посредствѣ чувствъ (des sens ou par les sens); но чувства мои часто меня обманываютъ—слѣдовательно благоразумнѣе имъ не довѣряться. Могутъ сказать—но вѣдь есть же такіе факты, въ которыхъ нельзя сомнѣваться, какъ напримѣръ фактъ обладанія руками и ногами, нахожденія въ извѣстномъ мѣстѣ и т. д. Однако сколько разъ во снѣ съ поразительной ясностью видѣлъ я себя сидящимъ на креслѣ у

огня, а вѣдь между тѣмъ на самомъ дѣлѣ я былъ въ постели; даже относительно обладанія частями моего тѣла я не разъ бывалъ обманутъ сновидѣніями.

Правда, есть нѣкоторые элементы, изъ которыхъ построяются наши сновидѣнія—и эти элементы оказываются сходны съ извѣстными, реально существующими вещами; таковы—протяженность, фигура, величина, число, продолжительность во времени и т. д. Но кто же поручится, что все это на самомъ дѣлѣ существуетъ? Можетъ быть нѣтъ ни земли, ни неба, ни величины, ни мѣста—а я всетаки имѣю соотвѣтствующія ощущенія (sentiments de toutes ces choses).

Я могу вѣдь предположить, что существуетъ какой то злой геній, который употребляетъ все свое страшное могущество и всю свою хитрость, чтобы меня непрестанно обманывать. Я могу подумать, что небо, воздухъ, земля, цвѣта, фигуры, звуки и вообще всѣ предметы внѣшняго для меня міра —одна мечта и иллюзія; я могу подумать, что у меня нѣтъ ни рукъ, ни глазъ, ни вообще тѣла и крови, что у меня нѣтъ органовъ чувствъ и что я только воображаю, будто обладаю всѣмъ этимъ. И тѣмъ не менѣе, принявъ всѣ эти предосторожности, чтобы не счесть что нибудъ ложное за истинное, во всемъ сомнѣваясь—я убѣждаюсь, что въ собственномъ своемъ существованіи сомнѣваться не могу.

Cogito—ergo sum. Это положеніе Декартъ понимаетъ не какъ силлогистическое умозаключеніе—

Все мыслящее существуетъ,
Я есмь мыслящій,
следовательно
Я существую,

а какъ первичный фактъ, непосредственное сознаніе своего бытія.

Установивъ этотъ первичный фактъ, это незыблемое положеніе, Декартъ ставитъ вопросъ—кто же я, кто этотъ мыслящій субъектъ? Я могу, говоритъ онъ, представить себѣ, что не имѣю тѣла, что міръ не существуетъ, что нѣтъ даже того мѣста, гдѣ я нахожусь — и я все таки сознаю себя существующимъ, пока я думаю. Но если бы я пересталъ думать, то хотя бы все остальное оказалось на дѣлѣ существующимъ—я оказался бы несуществующимъ. Отсюда я заключаю, что я—это такая субстанція, которой свойственно думать, и что эта субстанція не имѣетъ надобности для своего существованія ни въ мѣстѣ, ни въ какой либо матеріальной вещи. Значитъ я, т. е. душа, совершенно отлична отъ тѣла.

Изъ факта своего существованія, замѣчая при этомъ, что въ моей природѣ и моей сущности ничто не является необходимымъ, кромѣ этой способности мыслить—я заключаю, что моя сущность состоитъ именно въ мышленіи; я есмь вещь, которая думаетъ. Положимъ, я имѣю тѣло, съ которымъ тѣсно соединенъ, но я имѣю ясную и точную идею (une claire et distincte idée) о томъ, что я—вещь думающая, но не имѣющая протяженія; и съ другой стороны—что тѣло мое есть вещь протяженная, но не думающая. Такимъ образомъ я прихожу къ увѣренности, что я, т. е. моя душа, совершенно отлична отъ тѣла и можетъ существовать безъ него.

Когда я говорю—cogito ergo sum—что́ убѣждаетъ меня въ истинности этого положенія? Только то обстоятельство, что я очень ясно сознаю необходимость *быть* для того чтобы

думать. Отсюда я заключаю, въ видѣ общаго правила, что все сознаваемое мною ясно и отчетливо—истинно.

Вслѣдъ за этимъ Декартъ прямо и непосредственно переходитъ къ разсужденію о бытіи Божіемъ.

Когда я сомнѣвался во всемъ, говоритъ онъ, я не могъ не обратить вниманіе на то обстоятельство, что *знаніе* есть нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ сомнѣніе, и тогда же мнѣ пришло въ голову—откуда же я получилъ идею чего-то болѣе совершеннаго, чѣмъ я самъ?

Обо всѣхъ предметахъ, которые не представляются болѣе совершенными, чѣмъ я, я или получилъ свѣдѣнія черезъ мои чувства, или они явились продуктомъ моей мысли. Но существа болѣе совершеннаго я не могъ создать своею мыслью; слѣдовательно эта мысль въ меня вложена извнѣ.

Эта увѣренность въ существованіи Бога настолько велика, что бытіе Божіе представляется для меня болѣе несомнѣннымъ, чѣмъ напримѣръ даже математическія, геометрическія, истины. Я хорошо сознаю, что въ треугольникѣ сумма трехъ угловъ должна быть равна двумъ прямымъ; но это еще не доказываетъ мнѣ, что треугольники непремѣнно должны существовать. Между тѣмъ *бытіе* есть настолько необходимый признакъ Бога, какъ совершеннѣйшаго существа, что въ бытіи Божіемъ не можетъ быть никакого сомнѣнія.

То обстоятельство, что идеи ясно и отчетливо нами сознаваемыя—истинны, доказываетъ бытіе Божіе. Мы только потому можемъ быть увѣрены въ безусловной истинности ясно и отчетливо сознаваемыхъ нами идей—что наши ясно и отчетливо сознаваемыя идеи вложены въ насъ Богомъ.

Сочиненія Декарта произвели огромное впечатлѣніе на

современниковъ и надолго опредѣляли характеръ методологическихъ пріемовъ въ области наукъ философскихъ и общественныхъ. Философія, психологія, наука о правѣ, о государствѣ и другія—на протяженіи XVII-го и XVIII-го вѣковъ, а нѣкоторыя и до половины XIX-го—разрабатывались преимущественно, если не исключительно, по дедуктивной методѣ, подъ подавляющимъ вліяніемъ идей Декарта. Только въ естественныхъ наукахъ примѣнялась индукція—но за то съ такимъ грандіознымъ успѣхомъ, который въ XIX вѣкѣ привелъ наконецъ къ тому, что эта метода стала мало по малу проникать въ область многихъ наукъ, доселѣ ей чуждыхъ.

Успѣхъ декартовой дедуктивной методы объясняется непреодолимымъ стремленіемъ человѣческаго ума къ построенію широкихъ, всеобъемлющихъ теорій, жаждою сразу узнать все и всему дать объясненіе; и недостаточностью фактическаго матеріала, дѣлавшею невозможнымъ удовлетвореніе этой потребности путемъ индуктивныхъ умозаключеній. Сама же по себѣ метода Декарта совершенно не заслуживала такого предпочтенія передъ Бэконовой и такого широкаго примѣненія.

Основою всѣхъ его разсужденій и опорнымъ пунктомъ его доказательствъ является критерій ясной и точной идеи. Наши ясныя и точныя идеи, полагаетъ онъ, безусловно истинны; то, что мы ясно и отчетливо сознаемъ, несомнѣнно существуетъ и именно таково, какимъ мы его сознаемъ.

Но такой критерій оказывается въ высшей степени неудовлетворительнымъ и разсужденія самого Декарта очень часто доказываютъ эту несостоятельность, такъ такъ мы можемъ имѣть—и сплошь и рядомъ имѣемъ—совершенно ясныя и отчетливыя идеи, оказывающіяся безусловно ложными.

Например у Декарта есть теорія кровообращенія, во всѣхъ отношеніяхъ неудовлетворительная, построенная на произвольномъ, ни на чемъ не основанномъ и совершенно ложномъ утвержденіи, будто температура въ сердцѣ гораздо выше, чѣмъ въ остальномъ тѣлѣ. Очевидно Декартъ, строя эту теорію, имѣлъ ясную и точную идею о кровообращеніи, но идея эта была совершенно ложная.

Доказывая бытіе Божіе, онъ вращается въ порочномъ кругѣ. Сначала говоритъ—Богъ существуетъ, потомучто я имѣю о Немъ ясную и точную идею; а потомъ утверждаетъ, что мы только потому можемъ быть увѣрены въ истинности нашихъ ясныхъ и точныхъ идей, что онѣ вложены въ насъ Богомъ.

Разсужденія Декарта о нематеріальности души также не выдерживаютъ критики. Онъ исходитъ изъ совершенно для него ясной и точной идеи, что мышленіе не нуждается ни въ мѣстѣ, ни въ какой либо матеріальной вещи.

Однако эта его ясная и точная идея была совершенно ошибочна. Всякій человѣкъ, каково бы ни было его умственное развитіе—будь то маленькій крестьянскій ребенокъ или серьезный ученый въ разцвѣтѣ умственныхъ силъ—имѣетъ ясную и точную идею, что онъ думаетъ *головой*. А такъ какъ, согласно правильному воззрѣнію самого Декарта, пространство есть ничто иное какъ родовое понятіе, отвлеченное отъ основнаго свойства матеріальныхъ вещей—протяженности, то слѣдовательно разъ мы сознаемъ наше мышленіе совершающимся въ пространствѣ, это значитъ, что оно связано съ какою нибудь матеріей, именно съ матеріей нашего тѣла.

Спиноза.

Пользуясь Декартовымъ критеріемъ ясной и точной идеи и примѣняя предложенную имъ дедуктивную, геометрическую, методу, Бенедиктъ Спиноза (1632—1677) построилъ цѣльную, законченную и въ высшей степени своеобразную философскую систему, изложенную въ сочиненіи „Этика“, которое было издано въ 1677 году вскорѣ послѣ смерти автора.

Въ формальномъ отношеніи названная система безукоризненна; всѣ положенія выведены весьма послѣдовательно изъ немногихъ аксіомъ. Но недостаточная безспорность этихъ аксіомъ и неопредѣленность весьма многихъ понятій, съ которыми авторъ оперируетъ, лишаютъ выводы Спинозы того значенія необходимости, которое онъ думалъ въ нихъ вложить.

Ходъ мыслей, изложенныхъ въ „Этикѣ“ — въ общемъ и цѣломъ, насколько это касается нашихъ цѣлей ознакомленія съ философско-правовыми воззрѣніями Спинозы—таковъ. Все существующее подчинено закону причинности (аксіома); знаніе слѣдствія зависитъ отъ знанія причины и включаетъ въ себѣ это послѣднее (аксіома); двѣ вещи, не имѣющія между собою ничего общаго, не могутъ быть познаваемы одна посредствомъ другой (аксіома); слѣдовательно двѣ вещи, не имѣющія между собою ничего общаго, не могутъ воздѣйствовать одна на другую, не могутъ быть причиною одна другой, такъ какъ иначе онѣ могли бы быть познаваемы одна посредствомъ другой. Духъ и матерія, если признать ихъ субстанціями (субстанціей называется то, что есть само по себѣ, не нуждаясь ни въ чемъ для своего существованія), будутъ совершенно различны, такъ какъ имѣютъ совершенно различные ат-

трибуты (аттрибутомъ называется необходимое существенное свойство субстанціи, черезъ которое она познается); духъ имѣетъ аттрибутомъ мышленіе, матерія—протяженіе; значитъ духъ и матерія, какъ субстанціи, не могли бы дѣйствовать одна на другую. Слѣдовательно существуетъ одна субстанція, имѣющая аттрибутами своими мышленіе и протяженіе; эта субстанція есть Богъ.

Богъ вѣченъ; если бы онъ не былъ вѣченъ, то долженъ бы былъ имѣть причину. Причиною субстанціи могла бы быть только субстанція съ такою же самою природой, т. е. это была бы та же самая субстанція, потомучто всякая вещь, созданная какой нибудь причиною, имѣетъ въ себѣ столько же реальности или совершенства, сколько его заключается въ причинѣ.

Такъ какъ Богъ есть единая субстанція, то все существуетъ въ Богѣ; Богъ естъ имманентная причина всѣхъ вещей, т. е. причина въ нихъ самихъ—а не внѣ ихъ—лежащая.

Все, что существуетъ—существуетъ по необходимости, неизбѣжно вытекая изъ природы самого Бога. Свободной воли у человѣка нѣтъ; воля зависитъ отъ опредѣленной причины, эта причина въ свою очередь зависитъ отъ другой и т. д. Воля наша есть лишь извѣстный способъ мышленія о дѣйствіяхъ, которыя сами по себѣ необходимы.

Удовольствіемъ мы называемъ то, что способствуетъ усовершенствованію нашего ума; неудовольствіемъ—то, что препятствуетъ усовершенствованію. Усовершенствованіе же нашего ума идетъ параллельно съ нарастаніемъ дѣятельной силы (agendi potentia) нашего тѣла, потомучто мыслящая субстанція и субстанція протяженная—одна и та же, только по-

знаваемая черезъ разные аттрибуты (substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur).

Добро и зло поэтому есть ничто иное какъ чувство удовольствія и неудовольствія, испытываемое нами, когда мы познаемъ что либо намъ полезное или вредное, т. е. увеличивающее или уменьшающее нашу дѣятельную силу (agendi potentiam).

Каждая вещь можетъ быть разрушена только какою нибудь внѣшней причиной; слѣдовательно самосохраненіе свойственно нашей природѣ; значитъ доброе, т. е. полезное намъ —согласно съ нашей природой, злое, т. е. вредное—ей противно. Отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель есть дѣятельность согласная съ законами природы (ex virtute absolute agere nihil aliud est, quam ex legibus propriae naturae agere).

А такъ какъ разумъ нашъ есть продуктъ природы, вѣрнѣе часть ея, и слѣдовательно не можетъ требовать ничего противнаго природѣ, то значитъ добродѣтель есть жизнь согласная съ требованіями разума (ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere).

Разумъ же убѣждаетъ насъ, что для человѣка нѣтъ ничего полезнѣе человѣка (homini igitur nihil homine utilius); еслибы люди соединились такъ, чтобы общими силами—какъ бы однимъ умомъ и однимъ тѣломъ—стремиться къ самосохраненію, то это было бы наилучшимъ средствомъ для названной цѣли. Слѣдовательно люди, живущіе согласно требованію разума, должны желать другимъ того же, чего себѣ желаютъ, быть взаимно справедливыми, вѣрными и честными (nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant, atque adeo eosdem justos, fidos atque honestos esse).

Изъ этихъ основныхъ положеній у Спинозы выводится ученіе о правѣ и государствѣ, изложенное частію въ Этикѣ, частію въ „Tractatus theologico-politicus“ (1670 г.) и въ „Tractatus politicus“ (Opera posthuma, 1677).

По природѣ человѣкъ имѣетъ право на все, что для него полезно и необходимо; самосохраненіе есть законъ природы. Поэтому въ естественномъ состояніи каждый человѣкъ самъ рѣшаетъ, что̀ хорошо и что̀ дурно, самъ себя защищаетъ, стремится уничтожить то, что для него вредно и сохранить то, что полезно; въ естественномъ состояніи не существуетъ права собственности—все принадлежитъ всѣмъ сообща (omnia omnium sunt); въ виду этого въ естественномъ состояніи не можетъ быть понятія о воздаяніи каждому должнаго, слѣдовательно нѣтъ ни справедливости, ни несправедливости.

Естественное право, такимъ образомъ, есть ничто иное какъ законъ природы, по которому все совершается: иначе сказать—силы природы. И естественное право человѣка простирается настолько, насколько простирается его могущество; кто дѣйствуетъ по закону своей природы, тотъ дѣйствуетъ согласно верховнымъ предписаніямъ естественнаго права (quicquid unusquisque homo ex legibus suae naturae agit, id summo naturae jure agit, tantumque in naturam habet juris, quantum potentia valet).

Еслибы люди могли руководиться въ своихъ поступкахъ исключительно велѣніями разума—они жили бы согласно принципамъ естественнаго права и не вредили бы другъ другу (Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo jure absque ullo alterius damno). Но человѣкомъ владѣютъ страсти.

Кромѣ разума (intellectus) человѣкъ имѣетъ еще способность чувственнаго воспріятія (imaginatio), такъ какъ природа его двойственна—она можетъ разсматриваться какъ субстанція протяженная и какъ субстанція мыслящая (хотя это только двѣ точки зрѣнія, два способа познанія одной и той же субстанціи). И вотъ разумъ имѣетъ ясныя и точныя (адэкватныя) идеи. Чувственное же воспріятіе даетъ намъ идеи смутныя и неясныя (неадэкватныя), потому что воспріятія получаются нами отъ воздѣйствія внѣшнихъ объектовъ на наше тѣло—и мы не можемъ отличить, чтó должно отнести на счетъ воздѣйствующаго объекта и что—насчетъ нашего тѣла.

Изъ такихъ неясныхъ, смутныхъ идей рождаются страсти, подчиняясь которымъ люди совершаютъ различныя насилія и обманы, вообще вредятъ другъ другу.

Обыкновенно думаютъ, что люди, наносящіе другимъ вредъ и вообще поддающіеся побужденіямъ своихъ страстей —нарушаютъ законы природы; но это совершенно ложный взглядъ. Руководится ли человѣкъ своимъ разумомъ или подпадаетъ вліянію страстей, во всякомъ случаѣ онъ дѣйствуетъ согласно закону природы и иначе поступать не можетъ. Природа дѣйствуетъ не по человѣческимъ законамъ, имѣющимъ цѣлью пользу и самосохраненіе людей; а по вѣчнымъ законамъ міроваго порядка, пониманіе котораго намъ недоступно, потому что мы составляемъ лишь малую часть природы; и если чтó намъ въ этомъ міровомъ порядкѣ кажется смѣшнымъ, страннымъ и дурнымъ, то это намъ таковымъ кажется вслѣдствіе нашего незнанія.

И дѣйствительно—вредному вліянію человѣческихъ страстей, силѣ аффектовъ природа противопоставляетъ еще боль-

шую силу другихъ аффектовъ. Отъ нанесенія вреда ближнему люди удерживаются страхомъ, опасеніемъ претерпѣть большій вредъ; силѣ отдѣльныхъ личностей противополагается сила всѣхъ, сила общества, которое путемъ законодательства опредѣляетъ, чтó каждый человѣкъ долженъ считать своимъ и чтó чужимъ, чтó добрымъ и чтó злымъ. Такъ возникаетъ государство (civitas) и положительное право (jus civile).

Съ точки зрѣнія современнаго научнаго детерминизма —существенныхъ возраженій противъ системы Спинозы нельзя найти. Никакихъ естественныхъ законовъ—кромѣ законовъ или силъ природы—нѣтъ и не можетъ быть; понятіе о естественномъ правѣ поэтому упраздняется и право понимается только какъ право положительное, порядокъ взаимоотношенія людей въ обществѣ, установившійся въ силу естественной необходимости. Добро и зло, правда и неправда—являются лишь различными точками зрѣнія на факты сами по себѣ безразличные; преступность, вмѣняемость—особая форма, въ которую облекается реакція общества, неизбѣжно, по общему закону причинности, вызываемая извѣстнаго рода поведеніемъ отдѣльныхъ лицъ, каковое поведеніе, въ свою очередь, необходимо вытекаетъ изъ опредѣленныхъ причинъ.

Съ этой точки зрѣнія философія Спинозы—въ общемъ и цѣломъ—не можетъ быть опровергнута. Но взятая сама по себѣ, какъ дедуктивное построеніе, она не выдерживаетъ критики, благодаря двумъ крупнымъ, выше указаннымъ, недостаткамъ—спорности аксіомъ и неопредѣленности многихъ понятій. Мы отмѣтимъ здѣсь только самое важное и существенное.

Основнымъ положеніемъ въ системѣ Спинозы является аксіома о законѣ причинности: изъ данной опредѣленной

причины необходимо вытекаетъ слѣдствіе, и наоборотъ если не дается опредѣленной причины—не можетъ возникнуть слѣдствія (ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur). Между тѣмъ принимать законъ причинности, въ особенности въ той формѣ, въ которой онъ выраженъ у Спинозы, за аксіому—нельзя.

Черезъ 60-70 лѣтъ послѣ смерти Спинозы Юмъ весьма серьезно усомнился въ аксіоматичности закона причинности; нѣтъ никакихъ основаній къ утвержденію, что законъ причинности дѣйствительно существуетъ, какъ какая то естественная необходимость или сила природы. Мы просто привыкли видѣть извѣстную послѣдовательность явленій во времени и благодаря этой привычкѣ создали себѣ чисто субъективную концепцію о необходимой причинной связи явленій. Кантъ прямо заявилъ, что законъ причинности имѣетъ чисто субъективное значеніе; это лишь извѣстный способъ сочетанія представленій въ нашемъ умѣ.

Такимъ образомъ законъ причинности не долженъ былъ быть принимаемъ за аксіому—въ особенности, повторяемъ, въ той формѣ, которую ему придалъ Спиноза.

Современная наука признаетъ законъ причинности, но въ совершенно иномъ видѣ, въ иномъ смыслѣ. Законъ причинности для насъ не пустое метафизическое понятіе, въ родѣ „сущности“ явленій, какого нибудь „аттрибута,“ или „модуса;“ и не законъ *природы*, потомучто понятіе закона природы равнозначуще съ понятіемъ силы природы—а такой силы, силы „причинности,“ мы въ природѣ не встрѣчаемъ.

Законъ причинности въ современномъ научномъ смыслѣ есть субъективное понятіе, форма, въ которую нашъ умъ

облекаетъ законы вѣчности матеріи и сохраненія энергіи, установленные эмпирическимъ, экспериментальнымъ путемъ. И въ современной постановкѣ закона причинности главнѣйшую роль играетъ понятіе множественности причинъ.

Спиноза же понимаетъ законъ причинности чисто метафизически, какъ какую то абсолютную, безусловную необходимость въ послѣдовательности явленій, такъ что каждое явленіе имѣетъ свою причину и свое слѣдствіе, соединяясь съ ними непосредственно и исключительно, какъ отдѣльныя звенья въ цѣпи—ex data causa determinata necessario sequitur effectus...

Что взглядъ Спинозы былъ именно таковъ—не можетъ подлежать сомнѣнію. Еслибы у него было сознаніе множественности причинъ—онъ не могъ бы выставить ту аксіому, которая непосредственно слѣдуетъ за разбираемой и гласитъ, что познаніе слѣдствія зависитъ отъ знанія причины и включаетъ его въ себѣ (effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit).

Признавъ множественность причинъ, Спиноза долженъ былъ бы—или отвергнуть эту аксіому, или признать, что знаніе невозможно.

Такими недостатками страдаютъ аксіомы Спинозы. Еще бо́льшая неудовлетворительность обнаруживается въ смыслѣ и значеніи нѣкоторыхъ изъ основныхъ понятій его философіи. Мы обратимъ вниманіе только на одно изъ нихъ—понятіе о совершенствѣ (perfectio).

Этическое ученіе Спинозы, ученіе о добрѣ и злѣ, является—какъ мы видѣли—чисто утилитарной теоріей. Добрымъ мы называемъ то, что доставляетъ намъ удовольствіе, благодаря своей полезности; злымъ—то, что причиняетъ неудовольствіе, вслѣдствіе своей вредности.

Полезнымъ же или вреднымъ Спиноза считаетъ то, что̀ приближаетъ насъ къ совершенству или отдаляетъ отъ него.

Но что̀ такое совершенство? спрашиваетъ Спиноза. Въ дѣлахъ человѣческихъ мы называемъ вещь болѣе или менѣе совершенной сообразно степени ея приближенія къ идеалу, образцу или цѣли, нами поставленной. Но въ природѣ нѣтъ цѣлесообразности, а есть лишь причинность; поэтому говорить о совершенствѣ произведеній природы (res naturales) можно лишь въ условномъ смыслѣ; сравнивая между собою различныхъ индивидуумовъ одного и того же рода, мы усматриваемъ, что одни имѣютъ болѣе сущности или реальности, чѣмъ другіе, и потому называемъ ихъ болѣе совершенными. „Perfectio igitur et imperfectio revera modi solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod ejusdem speciei aut generis individua ad invicem comparamus“.....„quatenus.....alia plus entitatis seu realitatis, quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus...“.

Какъ видимъ—неопредѣленное понятіе „совершенства,“ въ цѣляхъ опредѣленія, замѣняется еще болѣе неопредѣленнымъ, совершенно пустымъ понятіемъ „сущности“ или „реальности;“ Спиноза напримѣръ спѣшитъ дать поясненіе, что бо̀льшая или меньшая реальность вещи не имѣетъ никакого отношенія къ продолжительности ея существованія (nulla ipsius durationis habita ratione), какъ бы опасаясь, что его „сущность“ или „реальность“ могутъ понять въ этомъ смыслѣ.

Выше мы видѣли, что говоря о совершенствѣ, Спиноза называетъ его еще дѣятельною силой—potentia agendi. Казалось бы, что здѣсь онъ какъ будто соприкасается съ фактами, спускается съ небесъ метафизическихъ отвлеченностей на

землю, для наблюденія надъ явленіями дѣйствительной жизни. Но вникая глубже, мы съ сожалѣніемъ убѣждаемся, что и въ этомъ понятіи у него царитъ все та же роковая неопредѣленность.

Дѣйствительно, чтобы уяснить себѣ, какъ Спиноза отождествляетъ понятіе о дѣятельной силѣ и о реальности или совершенствѣ, мы должны припомнить, что онъ считаетъ самосохраненіе закономъ природы. Это положеніе опирается на другое положеніе, гласящее, что всякая вещь можетъ быть разрушена только чѣмъ нибудь для нея внѣшнимъ—nulla res nisi a causa externa potest destrui.

Это послѣднее положеніе требуетъ доказательства. Мы на каждомъ шагу видимъ какъ вещи разрушаются вслѣдствіе условій собственной организаціи; напримѣръ данная особь однолѣтняго растенія прозябаетъ, цвѣтетъ; приноситъ плодъ и затѣмъ засыхаетъ и разрушается, погибая въ силу внутреннихъ причинъ—такъ какъ счетъ особи съ видомъ покончень, плодъ принесенъ и дальнѣйшее ея существованіе оказывается не нужнымъ.

Итакъ, повторяемъ, положеніе Спинозы—что всякая вещь можетъ быть разрушена только внѣшнею причиной—требуетъ доказательства. Между тѣмъ такого доказательства у него нѣтъ; онъ ограничивается замѣчаніемъ, что названное положеніе само по себѣ ясно, потомучто опредѣленіе всякой вещи утверждаетъ, а не отрицаетъ ея сущность,—haec propositio per se patet. Definitio enim cujuscumque rei ipsius rei essentiam affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit.

Но если это основное положеніе остается недоказаннымъ, то и утвержденіе, что реальность или совершенство вещи

есть степень присущей ей дѣятельной силы—оказывается совершенно произвольнымъ, ни откуда не вытекающимъ; неопредѣленность всѣхъ этихъ понятій—реальности, сущности, совершенства—лишаетъ утилитаризмъ Спинозы всякаго научнаго значенія.

Система Спинозы, поэтому, интересна для насъ не какъ философское дедуктивное построеніе—съ этой стороны она не выдерживаетъ критики—а какъ геніальная догадка; онъ какъ бы пророческимъ духомъ предвосхитилъ нѣкоторые выводы современной науки; и нѣтъ никакого сомнѣнія, что на многія мысли его навели данныя опыта. Откуда иначе взялось бы пониманіе „сущности,“ „реальности“ или „совершенства“ вещей—какъ степени ихъ дѣятельной силы? Подобное воззрѣніе могло явиться лишь результатомъ наблюденія надъ ежедневно проходящими передъ глазами человѣка картинами самой ожесточенной борьбы за существованіе; со стороны Спинозы это было просто безсознательное индуктивное умозаключеніе—потому оно и не вяжется съ остальными частями его системы. И—замѣчательное обстоятелство—мы встрѣчаемъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ сочиненій Спинозы ссылки на данныя опыта (Этика, часть IV, положеніе XXXV, схолія; часть III, положеніе XXXII, схолія; Tractatus politicus, глава II, § 6).

Гоббсъ.

Ѳома Гоббсъ (Thomas Hobbes, 1588—1679) былъ много старше Спинозы и сочиненія его были изданы значительно раньше; тѣмъ не менѣе онъ гораздо дальше стоитъ отъ Декарта, чѣмъ Спиноза. Послѣдній примѣнялъ всецѣло Декартову геометрическую методу изслѣдованія, лишь весьма рѣдко,

и совершенно безсознательно, отъ нея отклоняясь; Гоббсъ же хотя и заявляетъ, что наилучшая метода есть математическая, однако въ большинствѣ случаевъ ей не слѣдуетъ, а основываетъ свои данныя на фактахъ опыта и наблюденія.

Сомнительно, повліялъ ли на Гоббса—и на сколько—Novum organum Бэкона; но механическое объясненіе природы, данное Галилеемъ, съ которымъ Гоббсъ лично имѣлъ случай познакомиться, произвело на него огромное впечатлѣніе и положено имъ въ основу собственнаго общефилософскаго, вѣрнѣе психологическаго, ученія. Подъ вліяніемъ знакомства съ физическами науками въ моментъ наступленія значительнаго и быстраго прогресса въ этой области, опредѣлилось міросозерцаніе Гоббса; онъ является типичнѣйшимъ матеріалистомъ и однимъ изъ крупнѣйшихъ представителей утилитаризма какъ въ этикѣ, такъ и въ наукѣ права.

Общефилософскія ученія Гоббса изложены въ „Human Nature (написано въ 1640, издано въ 1650 году) и въ Leviathan“ (1651); ученіе о правѣ—въ „Elementa philosophica de cive“ (1642), въ „De corpore politico“ (одновременно съ Human Nature) и въ „Leviathan“.

Природа человѣка есть сумма его естественныхъ способностей, которыя различаются какъ тѣлесныя—способность питаться, способность двигательная, воспроизводительная и т. д.; и духовныя—способность познавательная и способность воображенія.

Первоначально всякая мысль происходитъ вслѣдствіе воздѣйствія той вещи, представленіемъ которой она является; когда это воздѣйствіе совершается, то представленіе называется ощущеніемъ. Причина ощущенія есть какой нибудь внѣшній объектъ, тѣло, которое давитъ на органы чувствъ

—или непосредственно, напримѣръ при осязаніи; или посредственно—при зрѣніи, обоняніи. Означенное давленіе черезъ нервы или другія связи и перепонки тѣла продолжается до мозга и сердца и вызываетъ тамъ сопротивленіе или противодавленіе, иначе попытку (conatus, endeavour) сердца освободиться отъ давленія. Эта попытка, вызванная извнѣ, кажется намъ чѣмъ-то существующимъ внѣ насъ. И такой призракъ или фантазію (Seeming or fancy) люди называютъ ощущеніемъ.

Обыкновенно думаютъ, что цвѣтъ, фигура и т. д. суть истинныя качества предметовъ; но это грубая ошибка. Всѣ чувственныя качества принадлежатъ субъекту, а не объекту; это—различныя движенія матеріи, которыя производятъ давленіе на наши органы чувствъ.

Напримѣръ мы видимъ отраженіе предмета въ водѣ; это доказываетъ, что изображеніе предмета, цвѣта его и т. д. могутъ находиться тамъ, гдѣ самого предмета нѣтъ. Мнѣ могутъ возразить, что изображеніе предмета въ водѣ есть чистѣйшая фантазія—тѣмъ не менѣе цвѣта-то всетаки находятся въ самомъ предметѣ. Чтобы опровергнуть это возраженіе, говоритъ Гоббсъ, я возьму другой примѣръ. Часто мы видимъ два предмета вмѣсто одного, напримѣръ двѣ свѣчи вмѣсто одной; это происходитъ вслѣдствіе разстройства органа зрѣнія, но можетъ быть вызвано искусственнымъ образомъ и безъ разстройства органа. Въ данномъ случаѣ ясно, что цвѣтъ, фигура и т. д. этихъ изображеній не присущи объекту, такъ какъ одинъ объектъ не можетъ сразу быть въ двухъ мѣстахъ; одно изъ этихъ изображеній—по крайней мѣрѣ одно—не присуще (not inherent) объекту; но которое изъ двухъ не присуще—мы не можемъ сказать, если оба глаза здоровы.

Слѣдовательно оба изображенія не присущи объекту, а суть нѣчто присущее лишь субъекту.

Затѣмъ нельзя не обратить вниманіе, что ударъ, треніе и давленіе на глазъ производятъ въ немъ ощущеніе свѣта; давленіе на ухо производитъ впечатлѣніе звука и т. д. Ясно, что наши ощущенія являются слѣдствіями извѣстнаго рода движеній въ объектахъ.

Подобно тому какъ стоячая вода, возмущенная паденіемъ камня или порывомъ вѣтра, не сразу приходитъ въ спокойное состояніе, а продолжаетъ волноваться нѣкоторое время и послѣ паденія камня на дно или прекращенія вѣтра—такъ и эффектъ, произведенный въ нашемъ умѣ воздѣйствіемъ внѣшняго объекта, не исчезаетъ тотчасъ же за прекращеніемъ означеннаго воздѣйствія. Хотя ощущенія уже нѣтъ, но слѣдъ его, образъ, представленіе—остается въ умѣ, только въ болѣе слабой степени, чѣмъ при воздѣйствіи объекта. Это ослабѣвающее ощущеніе (decaying sense) мы называемъ воображеніемъ (imagination). Самое явленіе сохраненія ослабѣвающихъ ощущеній мы называемъ памятью (memory); слѣдовательно воображеніе и память—это одна и таже вещь (thing), разсматриваемая съ двухъ сторонъ.

Ослабѣваніе ощущенія не есть ослабѣваніе движенія въ ощущеніи, а затемнѣніе его другими ощущеніями, подобно тому какъ солнце затемняетъ всѣ другія свѣтила, какъ голосъ человѣка теряется въ уличномъ шумѣ. Поэтому во снѣ представленія, находящіяся въ нашемъ воображеніи, отличаются особой живостью и яркостью—ихъ не затемняютъ никакія постороннія ощущенія.

Получая ощущенія черезъ посредство нашихъ органовъ чувствъ и сохраняя ихъ въ умѣ въ видѣ представленій, мы—

въ случаѣ возникновенія въ насъ этихъ ощущеній вслѣдствіе повторнаго воздѣйствія объекта—имѣемъ сознаніе, что это ощущеніе мы испытываемъ не впервые. Это—нѣчто въ родѣ шестого чувства, но чувства внутренняго, и называется оно воспоминаніемъ (remembrance).

Когда человѣкъ думаетъ, то мысли его слѣдуютъ одна за другой вовсе не въ такомъ безпорядкѣ, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда. Мысли идутъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ мы получали соотвѣтствующія впечатлѣнія. Но такъ какъ ощущенія наши получаются многократно и слѣдуютъ одно за другимъ въ различныхъ комбинаціяхъ, то и теченіе нашихъ мыслей происходитъ не въ одномъ опредѣленномъ порядкѣ, а принимаетъ различныя направленія.

Теченіе мыслей или мысленное разсужденіе (mental discourse) можетъ быть неопредѣленно, можетъ совершаться безъ плана и цѣли; но возможно и иного рода теченіе мыслей, когда онѣ повинуются нашему желанію, направляются къ извѣстной цѣли. Напримѣръ изъ желанія достигнуть данной цѣли возникаетъ мысль о средствахъ къ этому; затѣмъ мысль о средствахъ къ этимъ средствамъ (means to that mean) и т. д.—до тѣхъ поръ пока не найдемъ ближайшей задачи, съ которой можно начать осуществленіе нашихъ намѣреній.

Правильное, урегулированное, мышленіе бываетъ трехъ родовъ: 1) Поиски, когда умъ человѣческій отыскиваетъ что нибудь (напримѣръ способъ достичь извѣстной цѣли)—подобно тому какъ человѣкъ ищетъ потерянную вещь, какъ собака разыскиваетъ слѣды. 2) Припоминаніе—процессъ мысли, подобный дѣйствіямъ человѣка, который, замѣтивъ потерю,

возвращается по своимъ слѣдамъ, чтобы найти утраченную вещь. 3) Опытъ, когда человѣкъ припоминаетъ связь между вещами, изъ которыхъ одна слѣдовала за другой. Это бываетъ когда, напримѣръ, человѣкъ намѣренно кладетъ вещь въ огонь, чтобы видѣть, что̀ отсюда воспослѣдуетъ; или когда онъ, напримѣръ, припоминаетъ, что за краснымъ закатомъ всегда слѣдовало ясное утро.

Имѣть много такихъ наблюденій (опытовъ, experiments) называется быть опытнымъ, имѣть опытность (experience), т. е. помнить, за какими причинами какія идутъ слѣдствія. На основаніи опытности мы дѣлаемъ заключенія о будущемъ; это называется прозорливостью (foresight), иногда мудростью (Wisdom). И хотя люди часто ошибаются въ подобныхъ заключеніяхъ относительно будущаго—однако чѣмъ больше у человѣка опытности, тѣмъ менѣе онъ ошибается въ своихъ предположеніяхъ.

Вотъ все, что можетъ совершаться въ нашемъ умѣ. Кромѣ ощущеній, представленій и теченія мыслей онъ не имѣетъ никакихъ движеній (... besides sense and thoughts, and the train of thoughts, the Mind of Man hath no other Motion). Человѣкъ не можетъ имѣть мыслей, которыя представляли бы какую нибудь вещь, не подлежащую ощущенію; однимъ словомъ—нѣтъ ничего въ умѣ, чего не было бы въ ощущеніяхъ (nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu).

Рѣчь служитъ человѣку для слѣдующихъ цѣлей: 1) чтобы регистрировать причины и слѣдствія, замѣченныя умомъ; 2) чтобы сообщать другимъ свои знанія; 3) чтобы выражать другимъ свою волю и намѣренія—въ цѣляхъ взаимопомощи; 4) чтобы развлекать себя и другихъ, играя словами.

Перваго рода употребленіе рѣчи, конечно, наиболѣе важно и существенно. Благодаря употребленію рѣчи, мы можемъ регистрировать наши знанія въ форму словесныхъ заключеній. Напримѣръ человѣкъ, не умѣющій говорить, сообразивъ, что въ данномъ треугольникѣ три угла равны двумъ прямымъ, едвали скоро сообразитъ то же самое о другомъ треугольникѣ; ему придется продѣлать вновь всю ту же умственную работу. Человѣкъ, умѣющій говорить, регистрируетъ свое знаніе въ афоризмъ—„три угла въ треугольникѣ равны двумъ прямымъ"—и этимъ сберегаетъ массу труда въ будущемъ.

Во всякомъ предложеніи второе наименованіе обнимаетъ собою первое наименованіе; напримѣръ—„милосердіе есть добродѣтель". Слово „добродѣтель" заключаетъ въ себѣ слово „милосердіе"—и тогда говорятъ, что предложеніе содержитъ въ себѣ истину, оно истинно (the proposition is said to be true, or Truth).

Если же второе наименованіе не заключаетъ въ себѣ перваго, то говорятъ, что предложеніе ложно, что это—ложь (to be false, falsehood); напримѣръ сказать, что „всякій человѣкъ справедливъ", значитъ сказать ложь, потомучто первое—„справедливъ" на самомъ дѣлѣ не обнимаетъ собою второго —„всякій человѣкъ".

Понятіе истинности и ложности относится къ словеснымъ предложеніямъ. Если же человѣкъ мыслитъ безъ словъ, напримѣръ ожидаетъ чего нибудь—и ожидаемое не исполнится, то это будетъ ошибка.

Такъ какъ истина, слѣдовательно, заключается въ правильномъ расположеніи словъ въ нашихъ разсужденіяхъ, то

люди всегда начинаютъ свои разсужденія съ поясненія смысла словъ; это называется опредѣленіемъ.

Затѣмъ изъ словъ составляются предложенія, а изъ предложеній силлогизмы. Я не буду, говоритъ Гоббсъ, вдаваться въ подробности—какъ слагаются силлогизмы, ибо я не пишу трактата по логикѣ, и ограничусь сказаннымъ, замѣтивъ напослѣдокъ, что формированіе силлогизмовъ называется разсужденіемъ (Ratiocination or Reasoning) и есть ничто иное какъ—счетъ (reckoning), т. е. сложеніе и вычитаніе (adding and substracting) именъ, названій данныхъ представленій, для того чтобы замѣтить мысли для себя и обозначить ихъ для другихъ.

Когда человѣкъ разсуждаетъ, то онъ или составляетъ сумму—образуя изъ именъ отдѣльныхъ частей имя для цѣлаго; или производитъ вычитаніе, т. е. зная имя цѣлаго и части—узнаётъ имя остальной части. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, напримѣръ при счисленіи, употребляется умноженіе и дѣленіе, но эти дѣйствія сводятся въ сущности къ сложенію и вычитанію.

Не надо думать, будто сложеніе и вычитаніе возможны лишь въ наукѣ чиселъ. И въ другихъ случаяхъ эти дѣйствія совершенно законны; напримѣръ геометры слагаютъ линіи и фигуры, углы, пропорціи, время, силы и т. д. Логики же слагаютъ и вычитаютъ слова—два слова слагаются въ утвержденіе, два утвержденія въ силлогизмъ, рядъ силлогизмовъ образуетъ доказательство; наконецъ изъ заключенія, какъ изъ суммы, можно вычесть одно изъ предположеній и въ остаткѣ получится другое предположеніе.

Итакъ, каждое разсужденіе есть цѣпь утвержденій и

отрицаній. Прервите эту цѣпь—и вы получите предположеніе о чемъ нибудь прошломъ или будущемъ въ утвердительной или отрицательной формѣ. Такое утвержденіе называется мнѣніемъ (opinion). Послѣднее звено въ цѣпи разсужденія называется сужденіемъ (judgment), рѣшеніемъ (resolve), конечной сентенціей (final sentence). Вся цѣпь мнѣній при разсужденіи называется сомнѣніемъ (doubt).

Никакое разсужденіе не приводитъ къ абсолютному знанію, потомучто—какъ ранѣе было говорено—наше знаніе не абсолютно, а относительно. Мы можемъ лишь сказать— „если было это, было и то“; „если будетъ это, будетъ и то“.

Чтобы наши окончательныя заключенія или рѣшенія были правильны, согласны съ правымъ разумомъ—надо вести разсужденіе, исходя изъ принциповъ, которыхъ несомнѣнность доказана опытомъ, избѣгая всякихъ иллюзій, рождающихся изъ ощущеній или возникающихъ вслѣдствіе двусмысленнаго значенія словъ.

Есть два рода знанія. Первое—это просто ощущеніе или первоначальное знаніе; сюда же относится и воспоминаніе объ ощущеніи. Второй родъ знанія—знаніе истинности предположеній и именъ, даваемыхъ вещамъ (Knowledge of the Truth of Propositions and how the Things are called); это знаніе дается разумомъ.

И тотъ и другой родъ знанія происходитъ изъ опыта. Первое есть опытъ относительно воздѣйствія на насъ внѣшнихъ предметовъ. Второе есть опытность въ употребленіи словъ въ рѣчи. А такъ какъ всякій опытъ есть воспоминаніе, то слѣдовательно всякое знаніе есть воспоминаніе.

Такимъ же точно порядкомъ, какъ образуются въ насъ представленія—возникаютъ и чувства.

Въ человѣкѣ существуютъ два рода движеній—жизненныя (vital motions), какъ кровообращеніе, дыханіе, пищевареніе и т. д.; и животныя движенія (animal motions), иначе движенія произвольныя, какъ ходьба, рѣчь, движеніе членами по произволу воображенія.

И это воображеніе есть ни что иное, какъ остатки того самаго движенія, которое сохраняется въ насъ послѣ ощущенія. Такъ какъ прежде чѣмъ человѣкъ пойдетъ, заговоритъ, вообще совершитъ какое либо произвольное движеніе—онъ подумаетъ, *куда* итти? *что* сказать? то ясно, что воображеніе есть первое внутреннее начало всякаго движенія.

Эти маленькія начала (beginnings) движеній внутри человѣческаго тѣла, прежде чѣмъ они проявятся въ ходьбѣ, словахъ и т. д.—обыкновенно называются позывами (conatus, endeavour). Такіе позывы, если они направлены къ чему нибудь, возбуждающему желанія, называются стремленіемъ или желаніемъ. А если позывъ направленъ на избѣжаніе чего нибудь, то онъ называется отвращеніемъ.

Мы уже видѣли, что представленія суть ничто иное какъ движеніе, возбуждаемое во внутренней части головы воздѣйствіемъ извнѣ. Это движеніе не останавливается въ головѣ, а идетъ къ сердцу и необходимо должно помогать жизненнымъ движеніямъ сердца или затруднять ихъ. Въ первомъ случаѣ получается удовольствіе, наслажденіе; во второмъ —страданіе. Предметы, доставляющіе удовольствіе, мы называемъ пріятными, по латыни jucunda, отъ juvare—помогать.

Такимъ образомъ удовольствіе и неудовольствіе являются

особаго рода движеніемъ въ сердцѣ, подобно тому какъ представленіе есть особаго рода движеніе въ головѣ. Это движеніе принимаетъ форму влеченія или отвращенія по отношенію къ предметамъ, возбуждающимъ такія чувства.

На отличіи вещей по способу ихъ вліянія на насъ зиждется различіе между добромъ и зломъ. Добромъ человѣкъ называетъ то, что ему пріятно; зломъ—то, что ему непріятно. Абсолютнаго добра и зла не существуетъ. А такъ какъ мы стремимся къ тому, что̀ намъ пріятно, то понятія добра и цѣли—bonum et finis—совпадаютъ.

Если цѣль достигается не сразу, а путемъ достиженія нѣкоторыхъ промежуточныхъ цѣлей, то вещи, служащія намъ промежуточными цѣлями, мы называемъ полезными; удовлетвореніе, ими достигаемое, мы называемъ пользованіемъ.

Но на свѣтѣ мало вещей, въ которыхъ не было бы смѣшано добра и зла, настолько тѣсно слитыхъ, что отдѣлить ихъ невозможно. Поэтому, чтобы рѣшить—хороша или дурна данная вещь, мы подводимъ итогъ удовольствій и страданій, ею доставляемыхъ. Если балансъ склоняется на сторону добра, то вещь называется хорошей; если на сторону зла—дурною.

Когда въ умѣ человѣческомъ желаніе и отвращеніе, надежда и страхъ возникаютъ относительно одной и той же вещи попеременно; когда дурныя и хорошія послѣдствія совершенія или несовершенія извѣстнаго поступка попеременно приходятъ намъ на умъ—то вся сумма этихъ желаній и отвращеній, ожиданій добра и зла, называется выборомъ (deliberation).

Всякому выбору наступаетъ конецъ, когда то, о чемъ мы разсуждаемъ, будетъ сдѣлано или будетъ признано невоз-

можнымъ. Послѣднее стремленіе или желаніе—называется волей или актомъ воли (will, the act of willing).

Слѣдовательно, воля есть послѣднее стремленіе въ ряду другихъ стремленій, когда мы дѣлаемъ выборъ. И если мы говоримъ, что въ извѣстныхъ случаяхъ человѣкъ поступаетъ противъ своей воли—то это выраженіе неправильно. Человѣкъ значитъ имѣлъ склонность (inclination) поступить извѣстнымъ образомъ, но эта склонность не перешла въ дѣйствіе, такъ какъ побѣдила послѣдняя склонность, называемая волей.

Въ основахъ своихъ изложенныя воззрѣнія Гоббса правильны. Онъ исходитъ не изъ какихъ либо произвольныхъ аксіомъ, а изъ данныхъ опыта и наблюденія, и весьма резонно утверждаетъ, что начало психической дѣятельности человѣка лежитъ въ ощущеніи, причемъ—воспринимая впечатлѣнія—умъ человѣка не остается пассивнымъ зеркаломъ природы, реагируетъ весьма самостоятельно и своеобразно, такъ что ощущеніе является субъективнымъ состояніемъ человѣка, возникающимъ благодаря воздѣйствію объектовъ внѣшняго міра черезъ органы чувствъ на его умъ. Правъ также Гоббсъ, опредѣляя волю, какъ субъективную точку зрѣнія на послѣднее, рѣшающее побужденіе, съ безусловной необходимостью опредѣляющее наши поступки.

Совершенно правъ, конечно, Гоббсъ и въ своемъ утилитаризмѣ, который является неизбѣжнымъ послѣдствіемъ его чисто матеріалистическаго общефилософскаго міросозерцанія.

Но въ подробностяхъ и частностяхъ, какъ психологическія воззрѣнія его, такъ и утилитарная теорія—полны ошибокъ и неточностей, объясняющихся исключительно тѣмъ низкимъ уровнемъ, на которомъ стояло въ то время человѣческое зна-

ніе; однако важно ужѐ и то, что исправивъ и дополнивъ подробности, современная наука признала правильность основоположеній Гоббсовой философіи и подкрѣпила ихъ новыми данными и соображеніями.

Отмѣтимъ наиболѣе крупныя заблужденія Гоббса. Въ области психологіи онъ совершенно ошибочно представлялъ себѣ процессы мышленія какъ сложеніе и вычитаніе представленій, полагая, что кромѣ представленій и ихъ рядовъ въ умѣ нашемъ ничего нѣтъ. Между тѣмъ существуетъ цѣлая область самостоятельной умственной дѣятельности, на которую обратилъ вниманіе Локкъ и назвалъ её рефлексіей. Рефлексія есть дальнѣйшая переработка сырого матеріала, доставляемаго намъ ощущеніями; сначала возникаютъ представленія—это Гоббсъ отмѣтилъ; затѣмъ наступаетъ выработка понятій бóльшей или меньшей степени общности и различныя, болѣе или менѣе сложныя, операціи съ ними. Вообще въ умѣ совершается множество процессовъ, которые не могутъ быть сведены къ сложенію и вычитанію представленій. Все это Гоббсъ упустилъ изъ вида.

Утилитаризмъ Гоббса также слишкомъ простъ и нѣсколько наивенъ. Вся теорія „позывовъ сердца“ есть чистѣйшая фантазія, ни на чемъ не основанный вымыселъ. Затѣмъ Гоббсъ совершенно не объясняетъ—какъ и почему могутъ существовать вредныя удовольствія, напримѣръ пьянство, и наконецъ онъ даже совсѣмъ и не задается крупнѣйшимъ вопросомъ утилитарной этики—вопросомъ о происхожденіи альтруистическихъ чувствъ, заставляющихъ насъ нерѣдко предпочесть страданіе для другихъ—собственному благополучію.

Въ этомъ отношеніи Спиноза былъ послѣдовательнѣе Гоббса; не находя объясненія альтруистическимъ чувствамъ и не желая уклоняться отъ этого вопроса, онъ прямо заявилъ, что для человѣка, живущаго согласно предписаніямъ разума, состраданіе есть чувство безполезное и даже вредное (commiseratio in homine, qui ex ductu rationis vivit, per se mala et inutilis est).

Закончивъ краткую характеристику общефилософскихъ воззрѣній Гоббса, переходимъ къ его ученію о правѣ и государствѣ. Онъ построилъ теорію естественнаго права на совершенно новыхъ началахъ, исходя не изъ данныхъ теологіи, а опираясь на факты и руководясь принципомъ утилитаризма.

Ученые, утверждающіе, будто человѣкъ есть животное по природѣ своей общежительное—глубоко ошибаются, говоритъ Гоббсъ.

Прежде всего надо имѣть въ виду, что общество людей не есть простая группа индивидуумовъ, а соединеніе ихъ, основанное на договорѣ. И мы видимъ, что очень многіе люди не понимаютъ силы и значенія договоровъ; такъ напримѣръ значеніе договоровъ недоступно дѣтямъ; многіе взрослые не понимаютъ пользы соблюденія договоровъ; слѣдовательно не всѣ люди по природѣ способны къ общежитію. Очень многіе, можетъ быть большинство, вслѣдствіе душевной болѣзни или по недостатку воспитанія (defectu disciplinae) на всю жизнь остаются въ этомъ отношеніи неспособными. А вѣдь у всѣхъ у нихъ—и у дѣтей, и у подобныхъ взрослыхъ людей—природа человѣческая.

Затѣмъ—люди ищутъ общества себѣ подобныхъ изъ за личныхъ выгодъ (напримѣръ въ торговыхъ дѣлахъ) или ради

почестей; а такъ какъ почести, всѣмъ равныя, не суть почести, то ясно, что добивающіеся почестей стремятся подчинить себѣ другихъ.

Но люди всѣ по природѣ равны между собою. Если и существуетъ разница въ физической силѣ, то всетаки самый слабый человѣкъ можетъ причинить сильному наибольшее зло —убить: бо́льшаго зла и сильный слабому причинить не можетъ. Слѣдовательно въ этомъ отношеніи всѣ люди между собою равны.

Что касается умственныхъ способностей, то оставляя въ сторонѣ людей науки—ихъ такъ немного—мы здѣсь увидимъ пожалуй еще большее равенство, чѣмъ въ физическомъ отношеніи; умъ есть ничто иное какъ опытность, которую всякій человѣкъ можетъ пріобрѣсти путемъ прилежанія; это вопросъ времени.

Благодаря вышеназваннымъ свойствамъ человѣческой природы—стремленію къ личной свободѣ и почестямъ—и вслѣдствіе равенства людей, естественное состояніе оказывается состояніемъ войны всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes).

Дѣйствительно, всякій человѣкъ желаетъ себѣ добра и избѣгаетъ зла; это такъ же естественно, какъ естественно для брошеннаго камня падать внизъ. Избѣгать смерти и страданій—согласно съ принципами праваго разума. А что согласно съ принципами праваго разума, то можетъ быть названо правомъ—jus.

Слѣдовательно человѣкъ имѣетъ право на самосохраненіе, это его естественное право.

Но кто имѣетъ право стремиться къ извѣстной цѣли,

тотъ имѣетъ право и на средства къ достиженію этой цѣли; равнымъ образомъ онъ имѣетъ право самъ судить о томъ, что̀ ему полезно и что̀ вредно.

Отсюда выводится, что естественное право есть право на то, что̀ человѣку необходимо для сохраненія жизни и тѣлесной неприкосновенности; въ естественномъ состояніи право основывается на полезности (in statu naturae Mensuram juris esse utilitatem) и человѣкъ имѣетъ право на все.

Но такая наличность права всѣхъ на все нисколько не лучше полнаго отсутствія всякихъ правъ. Благодаря праву всѣхъ на все, у людей постоянно возникаютъ столкновенія по поводу различныхъ объектовъ, къ обладанію которыми стремятся сразу двое или нѣсколько человѣкъ. Каждый изъ нихъ сознаетъ свое право и пытается осуществить его силой; возникаетъ вражда и дѣло доходитъ до того состоянія, которое именуется войною, т. е. когда каждую минуту можетъ случиться необходимость прибѣгать къ оружію для защиты своей безопасности.

Если бы силы людей были не равны, то сильные побѣждали бы слабыхъ и такимъ путемъ борьба прекратилась бы. Но такъ какъ силы людей равны, то никакая побѣда не могла бы быть долговѣчна и борьба всегда могла бы возгорѣться снова.

Однако подобное состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ противно природѣ человѣка. Человѣкъ ищетъ для себя пользы, добра; а такое состояніе, когда приходится дрожать за свою безопасность и быть всегда на сторожѣ—не можетъ быть названо добромъ, благомъ. Въ такомъ состояніи не возможна промышленность, такъ какъ пользованіе плодами ея оказыва-

ется не обезпеченнымъ; по той же причинѣ невозможна обработка земли; невозможно мореплаваніе, ни доставка иностранныхъ товаровъ, ни искусство, ни наука, ни самое общество. Человѣкъ находится въ постоянномъ страхѣ, живетъ одиноко, бѣдно, грязно, какъ животное, и рано погибаетъ насильственной смертью (....the life of man solitary, poor, nasty, brutish and short).

Если мнѣ возразятъ, говоритъ Гоббсъ, что въ подобномъ состояніи люди никогда не жили, то я отвѣчу, что во первыхъ—въ Америкѣ и теперь еще есть дикари, которые живутъ въ такомъ естественномъ состояніи, маленькими семьями, безъ признаковъ государственности; во вторыхъ отдѣльныя государства между собою постоянно находятся въ такомъ естественномъ состоянія войны всѣхъ противъ всѣхъ—всегда съ оружіемъ наготовѣ, бросая другъ на друга недовѣрчивые взгляды, опасаясь вооруженнаго столкновенія изъ за всякаго, хотя бы малѣйшаго, несогласія.

Тягостность естественнаго состоянія заставляетъ людей искать изъ него выхода. Разумъ научаетъ людей необходимости слѣдовать извѣстнымъ правиламъ (articles), чтобы прекратить состояніе войны и установить миръ. Эти правила называются законами природы, естественными законами.

Такимъ образомъ Гоббсъ отличаетъ понятіе естественнаго права и естественнаго закона.

Естественное право (the right of nature, jus naturale) есть принадлежащая каждому человѣку свобода пользованія своими силами, согласно своей волѣ, для сохраненія жизни и тѣлесной неприкосновенности.

Естественный законъ (law of nature, lex natu-

ralis) есть правило, диктуемое намъ разумомъ, который запрещаетъ дѣлать то, что губительно для жизни или можетъ лишить средствъ къ ея поддержанію; какъ равно запрещаетъ опускать (to omit) то, что для сохраненія и поддержанія жизни полезно.

Первое, основное, правило естественнаго закона—должно стремиться къ миру (pax quaerenda est). Изъ этого основного закона выводятся всѣ остальные, какъ производные законы природы.

Первый производный законъ природы—надо отказаться отъ права всѣхъ на все (jus omnium in omnia retinendum non esse); если это право сохранить, то люди неминуемо останутся въ состояніи всеобщей войны; миръ будетъ невозможенъ.

Второй производный законъ—надо соблюдать договоры (pactis standum est), такъ какъ напрасно было бы и вступать въ договоръ, если не исполнять своихъ обязательствъ; это необходимо для сохраненія мира—слѣдовательно это законъ природы.

Третій и слѣдующіе производные законы, выводимые изъ основного, будутъ таковы: надо быть благодарнымъ за благодѣянія; надо быть покладистымъ (commodum esse); подобно тому какъ камень угловатой и неправильной формы безполезенъ и даже вреденъ въ постройкѣ, ибо не прилегаетъ плотно къ другимъ камнямъ и занимаетъ поэтому много мѣста безъ пользы, не заполняя его, такъ и человѣкъ, забирающій себѣ лишнее и тѣмъ лишающій другихъ необходимаго—вреденъ въ обществѣ; надо быть сострадательнымъ; наказанія должны имѣть въ виду будущее благо—т. е. исправленіе виновнаго и

предупрежденіе другихъ. Далѣе, естественный законъ запрещаетъ оскорблять другихъ людей; запрещаетъ гордость и рекомендуетъ скромность; требуетъ одинаковаго, справедливаго отношенія ко всѣмъ; по естественному закону никто не судья въ своемъ дѣлѣ; и т. д. и наконецъ—естественный законъ запрещаетъ пьянство. Естественный законъ состоитъ въ велѣніяхъ праваго разума; пьянство затемняетъ, ослабляетъ разумъ; слѣдовательно оно противно естественному закону.

Если намъ предстоитъ совершить какое нибудь дѣйствіе и мы желаемъ рѣшить, согласно ли оно съ естественнымъ правомъ, то критеріемъ намъ должно служить правило—не дѣлай другому того, чего себѣ не желаешь.

Естественные законы, законы природы, характеризуются слѣдующими чертами—они вѣчны, не отмѣняются обычаемъ и тождественны съ законами нравственности.

Законы природы вѣчны, такъ какъ всѣ качества, требуемыя этими законами отъ человѣка, способствуютъ сохраненію жизни и тѣлесной неприкосновенности, установляя миръ.

Законы природы не отмѣняются обычаемъ: поступки, несогласные съ природой, т. е. противные разуму, какъ бы часто ни совершались—разумными не сдѣлаются.

Естественный законъ есть въ то же время и моральный законъ, такъ какъ добрые нравы, добродѣтели, содѣйствуютъ миру; естественные и моральные законы имѣютъ, значитъ, одну и ту же цѣль и слѣдовательно тождественны.

Если бы люди слѣдовали естественнымъ законамъ, исполняли ихъ предписанія, то состояніе войны само собою превратилось бы въ мирное состояніе.

Но страсти человѣческія сильнѣе разума. Люди часто повинуются порывамъ гнѣва, вспышкамъ страсти, чувству ненависти, и увлекаются несбыточными надеждами въ ущербъ велѣніямъ разума. Поэтому раздоры и вражда между людьми, т. е. состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ—не могутъ прекратиться сами собою. Нужна наличность силы, которая держала бы людей въ повиновеніи, заставляя ихъ исполнять предписанія естественныхъ законовъ (concord.... connot be maintained without power to keep them all in awe).

Такая сила, заставляющая людей повиноваться предписаніямъ естественныхъ законовъ, не можетъ исходить отъ немногихъ людей. Сила эта можетъ быть лишь силою очень большого множества людей. При этомъ они должны придти къ единенію, иначе—будучи несогласны въ мнѣніяхъ—они не въ состояніи будутъ оказывать совмѣстнаго воздѣйствія въ опредѣленномъ направленіи. Кромѣ того такое единеніе должно быть длящимся. Если напримѣръ люди дѣйствуютъ единодушно въ борьбѣ, одушевляемые желаніемъ побѣды, а по окончаніи борьбы не позаботятся о поддержаніи солидарности интересовъ—ихъ общеніе распадется и сила исчезнетъ.

Слѣдовательно—для того чтобы былъ обезпеченъ миръ, люди должны не только соединиться въ общество, но и придти къ единенію, такъ чтобы у всѣхъ была одна воля (requiritur ut..... una omnium sit voluntas).

Это совершается такимъ порядкомъ, что люди подчиняютъ свою волю волѣ одного человѣка или группы лицъ (concilium); воля этого человѣка (или группы) становится волею всѣхъ, люди посредствомъ договора обязываются не противиться этой волѣ.

На это лицо (или группу) переносятся права отдѣльныхъ лицъ, чтобы оно могло силою объединять волю всѣхъ и подчинять её своей. Люди отказываются отъ своего права сопротивляться волѣ этого лица и становятся подданными.

Для заключенія общественнаго договора достаточно большинства, не требуется согласія всѣхъ. Если меньшинство воспротивится, то большинство всетаки образуетъ общество; меньшинство останется внѣ его—и по отношенію къ такому меньшинству общество окажется въ состояніи примитивномъ, т. е. въ состояніи войны, и будетъ относиться къ представителямъ меньшинства какъ къ врагамъ.

Такимъ путемъ слагается общество, какъ единое цѣлое (unio); оно образуетъ собою личность, политическое тѣло съ единою волей. Это политическое тѣло называется Великимъ Левіафаномъ, земнымъ Богомъ; сила его непреодолима—онъ подчиняетъ себѣ подданныхъ внутри территоріи и отражаетъ враговъ извнѣ.

Лицо или группа лицъ, на которыхъ переносится высшая власть въ государствѣ, называется сувереномъ; самая власть—суверенитетомъ. Роль суверена въ государствѣ настолько важна и серьезна, что суверена можно сравнить не съ головою въ тѣлѣ человѣка, а съ душою.

Права суверена опредѣляются самыми цѣлями общественнаго договора, заключаемаго ради обезпеченія безопасности. Но гарантировать каждаго человѣка отъ всякой случайной опасности—очевидно невозможно; задача верховной власти сводится, поэтому, къ учрежденію такого порядка, при которомъ людямъ—въ обыкновенныхъ условіяхъ—нечего было бы бояться обидъ и насилій (....ne sit metuendi causa justa).

Достигаетъ этого государственная власть конечно не путемъ договора съ отдѣльными лицами, по которому эти лица обязывались бы не убивать, не воровать и т. д., а посредствомъ угрозы наказаніемъ.

Такимъ образомъ въ рукахъ суверенной власти прежде всего находимъ право наказывать неповинующихся, такъ называемый—мечъ правосудія (gladius justitiae).

Затѣмъ—такъ какъ верховная власть должна заботиться о внѣшней безопасности, то въ рукахъ ея сосредоточивается организація военныхъ силъ и распоряженіе ими; равнымъ образомъ верховной власти принадлежитъ право войны и мира. Всѣ эти права вмѣстѣ называются—мечъ войны (gladius belli).

Если суверенной власти принадлежитъ право наказывать неповинующихся, то ей тѣмъ самымъ принадлежитъ и право опредѣлять—кто виновенъ и кто не виновенъ, то есть право суда.

Далѣе, такъ какъ въ кругъ задачъ верховной власти входятъ заботы объ устраненіи ссоръ между гражданами, а ссоры главнымъ образомъ проистекаютъ отъ недоразумѣній, что̀ считать добромъ и зломъ, своимъ и чужимъ и т. д.—то верховной власти принадлежитъ право опредѣлять, что̀ признавать добромъ и зломъ, что̀ считать моимъ и твоимъ, что̀ честно и безчестно, что̀ справедливо и несправедливо и т. д. Однимъ словомъ, суверену принадлежитъ законодательная власть.

Суверенной власти принадлежитъ, затѣмъ, право назначать чиновниковъ; право запрещать вредныя ученія, способныя вызвать неповиновеніе гражданъ закону и обусловить такимъ образомъ гибель государства. Носители верховной вла-

сти ненаказуемы; это слѣдуетъ изъ того, что воля суверена выражаетъ волю всѣхъ гражданъ. Суверенная власть не подчинена государственнымъ законамъ, такъ какъ установляющій извѣстныя правила—обязываетъ другихъ, а не себя. Суверенная власть недѣлима и неотчуждаема. Подданные не могутъ лишить суверена власти, такъ какъ они перенесли эту власть на него безповоротно (jus quod unusquisque habebat utendi viribus suis ad proprium beneficium, totum translatum est).

Обязанности суверенной власти опредѣляются, какъ и права́, цѣлями ея учрежденія и выражаются въ одномъ требованіи—заботиться о благѣ народа (salus populi suprema lex esto).

Если бы мнѣ заявили, говоритъ Гоббсъ, что гражданамъ тяжело и неудобно жить подъ такою суверенной, абсолютной властью, то я отвѣчу: неудобство лежитъ не въ существѣ суверенной власти, а въ самихъ гражданахъ; если бы они могли по собственному побужденію соблюдать естественные законы, то суверенная власть была бы не нужна. Разъ же люди, предоставленные самимъ себѣ, не хотятъ слѣдовать предписаніямъ естественныхъ законовъ, то должны мириться съ подчиненіемъ абсолютной власти.

Критика ученія Гоббса о естественномъ правѣ, и вообще теоріи естественнаго права, установлена въ наукѣ весьма прочно. Существенныя возраженія сводятся къ слѣдующему.

Нормъ естественнаго закона—вѣчныхъ, неизмѣнныхъ и всеобщихъ—не существуетъ. Извѣстныя намъ правовыя нормы всѣ положительнаго характера, т. е. являются нормами права опредѣленнаго народа въ извѣстное время, и всегда можно

отыскать народъ или историческую эпоху, гдѣ данная норма не дѣйствуетъ. И наоборотъ—можно указать цѣлый рядъ дѣяній, въ настоящее время считающихся преступными, противными природѣ человѣка, которыя однако считались дозволенными въ другія времена или даже доселѣ законно практикуются у нѣкоторыхъ народовъ; таковы напримѣръ судебные поединки, прокурація (замѣна виновнаго другимъ лицомъ при отбываніи наказанія), похищеніе невѣстъ и т. д. То же самое можно сказать и о принципахъ права, даже наиболѣе общихъ.

Если мы отождествимъ естественное право съ моралью, какъ это дѣлаетъ Гоббсъ, то и тогда названное возраженіе останется въ силѣ. Нравственныя требованія такъ же измѣнчивы, какъ и принципы права. То, что у одного народа, въ данную эпоху считается высоко нравственнымъ—у другаго, въ другое время, клеймится позоромъ; стоитъ припомнить проституцію гостепріимства, отношеніе къ воровству, хотябы напримѣръ въ древней Спартѣ, обычаи убійства престарѣлыхъ родителей и т. д.

Весьма сомнительнымъ представляется также вопросъ—существовало ли когда нибудь то естественное состояніе людей, о которомъ говоритъ Гоббсъ и вообще сторонники теоріи естественнаго права.

Но если даже допустить, что естественное состояніе людей возможно, что нѣкогда—въ отдаленныя доисторическія времена—оно существовало, мы всетаки не можемъ не видѣть въ описаніяхъ этого состоянія вымыселъ авторовъ, которые сами никогда подобнаго состоянія не видали, а просто путемъ чисто теоретическихъ умозаключеній рѣшили, что естествен-

ное состоянiе *должно* было быть такимъ, а не инымъ. Но кто же поручится за правильность этихъ концепцiй? Наиболѣе извѣстные авторы коренным образомъ расходятся между собою по этому вопросу. Гоббсъ, напримѣръ, считаетъ естественное состоянiе состоянiемъ войны всѣхъ противъ всѣхъ, а Локкъ—какъ увидимъ ниже—утверждаетъ, что естественное состоянiе есть состоянiе мира и спокойствiя.

Наконецъ, идея возникновенiя государства и права путемъ договора—также не выдерживаетъ критики. Чтобы признать возможнымъ происхожденiе права изъ договора, надо допустить такъ называемый постулатъ обязательности договоровъ, т. е. предположить, что всякiй договоръ безусловно обязателенъ самъ по себѣ, отъ природы. Однако это постулатъ безусловно ложный; обязательность договоровъ сама является юридическимъ принципомъ, составною частью содержанiя права, развившеюся исторически и весьма медленно. Въ древнемъ Римѣ напримѣръ принципа безусловной обязательности договоровъ не существовало; простое соглашенiе, безформенный договоръ не имѣлъ силы; обязательнымъ становился лишь тотъ договоръ, который былъ облеченъ въ извѣстную форму, какъ напримѣръ стипуляцiя и т. д.

Съ другой стороны и теорiя общественнаго договора, которымъ учреждается государство, также представляется произвольнымъ построенiемъ. Правда, исторiя даетъ намъ примѣры возникновенiя государствъ изъ договора—таково происхожденiе Сѣверо-американскихъ Соединенныхъ Штатовъ, Германской Имперiи. Но не надо забывать, что въ этихъ—и во всѣхъ подобныхъ—случаяхъ новыя государства возникли ужѐ на почвѣ развитого юридическаго быта; Германская им-

перія была создана договоромъ нѣсколькихъ культурныхъ государствъ; сѣверо-американскіе колонисты до основанія своего государства составляли часть англійскаго народа, колонію Англіи. Фактовъ же возникновенія государства и права изъ договора людей, жившихъ до этого внѣ общества и безъ права—мы не знаемъ. Наука свидѣтельствуетъ, наоборотъ, что государства возникали медленно и постепенно изъ болѣе мелкихъ, простѣйшихъ общественныхъ союзовъ.

Признавая полную справедливость приведенной критики основоположеній Гоббсовой теоріи естественнаго права, мы позволимъ себѣ, однако, взглянуть на его ученіе съ другой стороны, что дастъ намъ возможность найти въ немъ и нѣкоторыя немаловажныя достоинства.

Хотя Гоббсъ и настаиваетъ, что естественное состояніе людей на самомъ дѣлѣ существовало и существуетъ, но намъ кажется, что съ точки зрѣнія самого Гоббса это безразлично.

Возможно ли естественное состояніе людей; было ли оно когда нибудь; произошло ли государство и право изъ договора или инымъ путемъ—это въ воззрѣніяхъ Гоббса не существенно. А существенно и важно вотъ что.

Человѣкъ является частью природы. Онъ—продуктъ окружающей среды, созданный длиннымъ процессомъ эволюціи, и находится съ этою средою въ постоянномъ взаимодѣйствіи. Организація человѣка такъ сложилась, что въ немъ постоянно происходитъ обмѣнъ веществъ; одни вещества онъ заимствуетъ изъ окружающей среды, другія въ нее выдѣляетъ; этимъ путемъ человѣкъ поддерживаетъ свое существованіе, сохраняетъ свою индивидуальность; внѣ этого условія онъ погибаетъ.

Ясно, что пользованіе благами внѣшняго міра есть такой же фактъ, какъ и самое существованіе человѣка. Ни о какомъ правѣ здѣсь не можетъ быть рѣчи, человѣкъ такъ созданъ, что *долженъ* пользоваться благами внѣшняго міра.

Но этотъ процессъ пользованія благами внѣшняго міра не представляется для человѣка безпрепятственнымъ; помимо благопріятныхъ вліяній окружающей среды онъ испытываетъ цѣлый рядъ воздѣйствій неблагопріятныхъ, вредныхъ, среди которыхъ не малую роль играетъ недостатокъ благъ для удовлетворенія потребностей. Человѣку приходится вести борьбу за существованіе—какъ съ окружающей природой, такъ и съ себѣ подобными.

Коллективная борьба за существованіе имѣетъ неисчислимыя преимущества передъ борьбою индивидуальной. Люди поэтому естественнымъ образомъ стали стремиться къ организаціи въ общество, тѣмъ болѣе, что рамки для такой организаціи даются готовыя—въ видѣ семейнаго союза и другихъ, развившихся изъ него, формъ общенія.

Но чтобы коллективная борьба за существованіе была успѣшна—необходима извѣстная солидарность между членами общенія, нужно смягченіе формъ индивидуальной борьбы за существованіе. Изъ этой потребности урегулировать взаимоотношенія членовъ общества выростаютъ соціальные императивы—нравственность, нравы и обычаи и, наконецъ, право.

Все это, намъ кажется, опредѣленно высказано у Гоббса. Его идея ясна—право есть продуктъ общественной жизни; такъ что развивая теорію естественнаго права, онъ въ сущности отрицаетъ его существованіе.

Дѣйствительно, право на все есть вовсе не право, а про-

стой фактъ необходимости взаимодѣйствія съ внѣшней средой; и Гоббсъ самъ признаетъ это, когда говоритъ, что наличность права всѣхъ на все равносильна отсутствію всякаго права.

Разсужденіе о постоянныхъ столкновеніяхъ между людьми въ естественномъ состояніи и о необходимости организоваться въ общество есть ничто иное какъ указаніе на неудобства индивидуальной борьбы за существованіе; а ученіе о законодательной власти суверена, установляющей, что̀ считать добромъ и зломъ, моимъ и твоимъ и т. д., есть прямое утвержденіе, что право есть продуктъ общественной жизни.

Противъ нашего мнѣнія можно бы указать на признаніе Гоббсомъ въ естественномъ состояніи наличности дѣйствія естественныхъ законовъ: но онъ самъ заявляетъ, что естественные законы суть собственно не законы, а качества, располагающія людей къ миру и послушанію.

Мнѣ кажется мы не уклонимся отъ истины, если признаемъ, что сущность воззрѣній Гоббса дѣйствительно соотвѣтствуетъ только что изложенному; все же, что съ этою основною утилитарною точкой зрѣнія несогласно — является наноснымъ элементомъ, продуктомъ воздѣйствія историческихъ условій, невольною уступкою убѣжденіямъ и настроеніямъ эпохи.

Локкъ.

Весьма близко къ Гоббсу по своимъ воззрѣніямъ стоитъ другой знаменитый англійскій философъ XVII вѣка — Джонъ Локкъ (1632—1704). Общефилософское ученіе его изложено въ „An Essay concerning human understanding“ (1689—

1690), ученіе о правѣ и государствѣ—въ „Two Treatises on government“ (1689).

По основнымъ философскимъ воззрѣніямъ Локкъ, какъ и Гоббсъ, былъ детерминистъ и утилитаристъ. Мы встрѣчаемъ у него прямое заявленіе, что добромъ называется то, что̀ создаетъ или увеличиваетъ удовольствіе или прекращаетъ страданіе; зломъ—дѣйствующее противоположнымъ образомъ. Но въ другомъ мѣстѣ, очевидно сознавая трудность дать, съ точки зрѣнія утилитаризма, объясненіе всѣмъ правиламъ нравственности, онъ выражается значительно неопредѣленнѣе и уклончивѣе: „Мы соблюдаемъ принципы морали потому, что Богу было угодно связать неразрывной связью добродѣтель и общую пользу, такъ что соблюденіе правилъ добродѣтели является необходимымъ условіемъ сохраненія общества.“

Въ методологическихъ вопросахъ онъ также нерѣшителенъ, но впрочемъ болѣе склоняется къ дедуктивной методѣ.

Въ школахъ учатъ, говоритъ онъ, что всякое знаніе выводится путемъ разсужденія изъ аксіомъ. Но это невѣрно; не общія истины, а частныя—ранѣе постигаются умомъ; напримѣръ ребенокъ знаетъ, что его нянька не кошка и не трубочистъ, что горчица не сахаръ, хотя не имѣетъ ни малѣйшаго понятія объ общихъ аксіомахъ, въ родѣ „то, что̀ есть—есть“ или „одна и та же вещь не можетъ быть и не быть въ одно и то же время“. Общія максимы служатъ средствомъ доказательства и обученія, но не изслѣдованія; мистеръ Ньютонъ сдѣлалъ много открытій въ своей замѣчательной книгѣ, но ему въ этомъ не оказали никакой помощи максимы въ родѣ „то, что̀ есть—есть“ и т. п.

Въ другомъ мѣстѣ Локкъ говоритъ, что наши свѣдѣнія

о субстанціяхъ должны получаться опытнымъ путемъ, такъ какъ субстанціи даютъ мало матеріала для обобщеннаго знанія и простое созерцаніе абстрактныхъ идей въ этихъ случаяхъ не можетъ быть плодотворнымъ, здѣсь область опыта. Опытъ долженъ учить насъ тому, чему разумъ не можетъ научить; лишь путемъ изслѣдованій мы можемъ знать, какія качества сосуществуютъ извѣстнымъ для насъ качествамъ.

Однако тутъ же, тотчасъ, онъ прибавляетъ: но такъ какъ способности человѣка очень слабы, то знанія наши едвали могутъ быть далеко расширены этимъ путемъ опыта и наблюденія—и естественная философія едвали когда станетъ наукой.

Лучшею, правильною, методою изслѣдованія, по мнѣнію Локка, представляется изученіе идей нашего ума. Общія и достовѣрныя истины суть взаимоотношенія абстрактныхъ идей.

Въ области психологіи Локкъ является прямымъ продолжателемъ Гоббса. Вмѣстѣ съ Гоббсомъ онъ признаетъ ощущеніе первоначальнымъ источникомъ всего нашего знанія—и горячо доказываетъ, что врожденныхъ идей не можетъ быть.

Но рядомъ съ названнымъ первоисточникомъ знанія — ощущеніемъ (sensation) Локкъ называетъ другой—воспріятіе внутреннихъ процессовъ, происходящихъ въ мозгу во время мышленія, каковы—перцепція, разсужденіе, знаніе, сомнѣніе, вѣра, желаніе и т. д. Наблюдая эти внутренніе процессы, мы получаемъ отъ нихъ такія же ясныя идеи, какъ и отъ ощущеній внѣшняго міра. Этотъ источникъ познанія, говоритъ Локкъ, я называю рефлексіей (reflection). При ощущеніи умъ пассивенъ, при рефлексіи—активенъ.

Ощущеніе даетъ намъ идеи пространства или протяженности, фигуры, покоя, движенія; наблюденіе процессовъ, совершающихся въ нашемъ умѣ, создаетъ въ насъ идеи о перцепціи, волѣ и т. д. И сверхъ того бываютъ идеи смѣшаннаго происхожденія—каковы идея удовольствія, страданія, силы и т. п. Затѣмъ умъ комбинируетъ простыя идеи и получаетъ идеи сложныя. Надъ всѣми этими идеями—какъ простыми, такъ и сложными—умъ совершаетъ дальнѣйшія операціи, состоящія главнымъ образомъ въ обнаруженіи соотвѣтствія или несоотвѣтствія и противоположности между нашими идеями (the connection and agreement, or disagreement and repugnancy of any of our ideas), въ чемъ и заключается наше знаніе.

У Локка встрѣчается множество весьма цѣнныхъ замѣчаній по психологическимъ вопросамъ, но мы не будемъ слѣдить за дальнѣйшимъ ходомъ его изслѣдованія, такъ какъ это выходитъ за предѣлы нашей задачи, и—ограничившись сказаннымъ для общей характеристики Локка какъ философа —перейдемъ къ его ученію о правѣ и государствѣ.

Естественное состояніе, говоритъ Локкъ, есть состояніе совершенной свободы, когда люди—не спрашивая ничьего позволенія и ни отъ кого не завися—могутъ дѣлать, что̀ имъ угодно и располагать своею личностью и всѣмъ тѣмъ, чѣмъ они обладаютъ, лишь при одномъ условіи—соблюденія естественнаго закона. Естественное состояніе есть въ то же время состояніе всеобщаго равенства; какъ созданія одного и того же вида, имѣющія одинаковыя способности и одинаково одаренныя отъ природы—люди непремѣнно должны быть совершенно равны между собою, безъ тѣни подчиненія однихъ другимъ.

Но состоянiе естественной свободы не слѣдуетъ смѣшивать съ распущенностью; человѣкъ можетъ располагать собою, но онъ не смѣетъ лишать себя жизни, а тѣмъ менѣе—вредить другимъ, стѣснять ихъ свободу, мѣшать имъ въ пользованiи извѣстными благами. Въ естественномъ состоянiи дѣйствуетъ естественный законъ, который регулируетъ отношенiя людей. Этотъ законъ есть разумъ, который научаетъ людей, что они всѣ равны и взаимно независимы и что никто не долженъ вредить жизни другого, ни его здоровью, ни свободѣ, ни имуществу.

И человѣкъ въ естественномъ состоянiи не только долженъ воздерживаться отъ нанесенiя вреда кому бы то ни было, но даже имѣетъ право—если видитъ, что кто нибудь обижаетъ другого — прекращать насилiе и наказывать обидчика. Естественные законы имѣютъ цѣлью сохраненiе рода человѣческаго; поэтому природа дала каждому право наказывать нарушителей естественныхъ законовъ. Но само собою разумѣется, что наказывающiй не долженъ давать простора своему раздраженiю и карать виновнаго безъ мѣры и пощады; должно налагать наказанiе, соразмѣрное со степенью вины и въ такой мѣрѣ, чтобы предотвратить подобныя нарушенiя въ будущемъ.

Далѣе, въ естественномъ состоянiи должно существовать право собственности. Естественный разумъ указываетъ намъ, что человѣкъ имѣетъ право на самосохраненiе, слѣдовательно долженъ пить, ѣсть и т. д.; а это немыслимо безъ овладѣнiя извѣстными вещами. Правда, Богъ далъ землю людямъ въ общее пользованiе; но самое пользованiе не можетъ происходить иначе, какъ путемъ прiобрѣтенiя отдѣльныхъ частей

общаго достоянія въ частную собственность. Всякій человѣкъ имѣетъ право на свою личность, никто другой не можетъ имъ распоряжаться; работа мускуловъ человѣка, дѣло его рукъ —всецѣло принадлежитъ ему. И все, что онъ извлекъ изъ нѣдръ природы своимъ трудомъ и промысломъ, составляетъ его собственность. Трудъ человѣка отъ вещей, принадлежащихъ всѣмъ сообща, отдѣляетъ ихъ плоды и эти плоды принадлежатъ ему одному. Только тогда это завладѣніе становится неправымъ, когда человѣкъ беретъ больше, чѣмъ ему нужно.

Равнымъ образомъ, въ естественномъ состояніи существуетъ родительская власть. Хотя люди всѣ между собою равны и свободны, но это не исключаетъ различія между ними въ силахъ и способностяхъ.

Такъ какъ дѣти, вслѣдствіе слабости и безпомощности, свойственныхъ ихъ возрасту, нуждаются въ уходѣ со стороны родителей; а родители, въ свою очередь, обязаны дать дѣтямъ образованіе, обогатить ихъ умъ познаніями и наставить въ правилахъ поведенія—то родителямъ надъ дѣтьми естественнымъ образомъ принадлежитъ власть. Но власть эта временная, простирающаяся лишь до тѣхъ поръ, пока дѣти не пріобрѣтутъ способность жить самостоятельно.

Лица же, которыя вслѣдствіе болѣзненнаго, ненормальнаго состоянія тѣла или души—никогда этой способности пріобрѣсти не могутъ, остаются на всю жизнь подъ властью родителей или замѣняющихъ ихъ опекуновъ.

Чтобы опровергнуть ученіе о естественномъ состояніи людей—часто спрашиваютъ, гдѣ и когда жили люди въ подобномъ состояніи? Я на это отвѣчу, говоритъ Локкъ, что—во

первыхъ главы всѣхъ независимыхъ государствъ находятся между собою въ естественномъ состояніи; а во вторыхъ, что въ торговыхъ сношеніяхъ европейцевъ съ дикарями, когда они сходятся въ пустыняхъ вдали отъ всякихъ властей и внѣ предѣловъ дѣйствія какихъ бы то ни было законовъ—эти люди находятся также въ естественномъ состояніи, соблюдая въ своихъ отношеніяхъ искренность и вѣрность, необходимыя для вступленія въ сдѣлку.

Противоположность естественному состоянію представляетъ собою состояніе войны, когда одни люди стремятся подчинить себѣ другихъ, когда всякій долженъ опасаться за свою свободу, жизнь и тѣлесную неприкосновенность.

Состояніе войны возникаетъ тогда, когда въ естественномъ состояніи одни люди начинаютъ позволять себѣ насилія надъ другими. Чтобы избѣжать состоянія войны, люди вышли изъ естественнаго состоянія, образовали общество и учредили власть, которая должна рѣшать споры между отдѣльными людьми.

Стремленіе къ общежитію вложено въ человѣка самимъ Богомъ; первое общеніе—это семья. Общество гражданское или государство — позднѣйшаго происхожденія. Желая избавиться отъ тягостнаго состоянія войны, люди соединяются въ общество, учреждаютъ власть и переносятъ на нее свое естественное право наказывать нарушителей естественнаго закона. Этимъ путемъ государственной власти передается право опредѣлять, какія дѣйствія должны считаться дозволенными и какія запрещенными; это—законодательная власть. Затѣмъ государственной власти вручается разрѣшеніе всякихъ споровъ и разборъ всевозможныхъ жалобъ—т. е. право суда.

Далѣе государственная власть получаетъ въ свои руки право наказывать виновныхъ и употреблять силу для принужденія къ исполненію законовъ, а также къ охранѣ внѣшней и внутренней безопасности; Это—власть исполнительная и право войны и мира.

Гражданское общество, государство, возникаетъ изъ договора, потомучто на основаніи естественной свободы и равенства людей никто помимо воли не можетъ быть принужденъ подчиниться общественной власти. На основаніи договора люди соединяются вмѣстѣ и образуютъ политическое тѣло, въ которомъ постановляются рѣшенія и предпринимаются извѣстныя дѣйствія согласно волѣ большинства. Если общество есть тѣло, то оно должно извѣстнымъ образомъ двигаться; и оно будетъ двигаться туда, куда его влечетъ сила большинства.

Мнѣ могутъ быть сдѣланы, говоритъ Локкъ, два возраженія. Во первыхъ, что исторія не даетъ намъ указаній ни на одинъ случай происхожденія государства изъ договора свободныхъ и равныхъ людей. Во вторыхъ, что еслибы даже таково было происхожденіе государствъ, то затѣмъ поддерживается государственное общеніе уже не свободной волею его членовъ, а принужденіемъ; родясь въ государствѣ, подъ его суверенной властью, человѣкъ невольно долженъ ей подчиняться и не можетъ создать другого, иного, государственнаго строя, если бы даже и пожелалъ.

На первое возраженіе Локкъ отвѣчаетъ такъ. Не имѣетъ никакого значенія отсутствіе историческихъ свидѣтельствъ о договорномъ происхожденіи государствъ, разъ мы имѣемъ вѣскія основанія полагать, что это было такъ; вѣдь исторія

не сохранила, напримѣръ, извѣстій о дѣтствѣ воиновъ Салманассара или Ксеркса — но развѣ мы станемъ утверждать, что они никогда не были дѣтьми? Кромѣ того, развѣ мы не вправѣ утверждать, что Римъ и Венеція произошли изъ договора свободныхъ и равныхъ между собою людей? Наконецъ, путешественники свидѣтельствуютъ, что есть дикари, напримѣръ въ Перу, въ Флоридѣ, въ Бразиліи, у которыхъ нѣтъ государственнаго порядка, нѣтъ королей, вообще нѣтъ постоянной власти.

Противъ второго возраженія Локкъ говоритъ, что всякій человѣкъ, достигнувъ совершеннолѣтія, сознательно и добровольно подчиняется данному государственному порядку. Кто же не желаетъ подчиняться, тотъ имѣетъ возможность эмигрировать въ иное государство или, вмѣстѣ съ другими, ему подобными, основать новое государство гдѣ нибудь въ отдаленной необитаемой странѣ, чему въ исторіи и бывали примѣры.

Критическихъ замѣчаній на теорію Локка мы приводить не будемъ. То, что можно сказать по поводу немногочисленныхъ ссылокъ на факты договорнаго происхожденія государствъ, сказано нами выше при разборѣ воззрѣній Гоббса. Въ остальномъ же ученіе Локка о правѣ и о происхожденіи государства представляетъ собою построеніе совершенно произвольное и притомъ не совсѣмъ свободное отъ противорѣчій. Напримѣръ онъ утверждаетъ, что естественное состояніе есть состояніе мира и спокойствія, а затѣмъ заявляетъ, что люди вышли изъ естественнаго состоянія и образовали государство — для того чтобы избавиться отъ тягостнаго состоянія войны.

Гуго Гроцій, Гоббсъ и Локкъ имѣли множество послѣдователей, главнымъ образомъ среди нѣмецкихъ ученыхъ XVII и XVIII вѣка, которые излагали теорію естественнаго права въ объемистыхъ систематическихъ трактатахъ и учебникахъ, повторяя на разные лады то, что сказано было названными корифеями науки. Такъ продолжалось до появленія сочиненій Канта о правѣ, который поставилъ теорію естественнаго права на совершенно новое основаніе.

Изъ компиляторовъ-эклектиковъ, послѣдователей Гуго Гроція, Гоббса и Локка, извѣстнѣйшіе и наиболѣе типичные —Пуффендорфъ, Томазіусъ и Вольфъ, съ которыми мы, въ самыхъ краткихъ чертахъ, и познакомимся.

Пуффендорфъ, Томазіусъ и Вольфъ.

Самуилъ Пуффендорфъ (1632—1694) является типичнымъ мыслителемъ-эклектикомъ; онъ заимствуетъ у извѣстнѣйшихъ авторовъ отдѣльныя части ихъ ученій и затѣмъ пытается построить изъ этихъ кусочковъ новую систему, кажущуюся ему болѣе удовлетворительной, чѣмъ системы писателей, изъ которыхъ онъ дѣлаетъ заимствованія; означенныя заимствованія и совершаются съ цѣлью взять отъ каждаго автора наилучшее, наиболѣе вѣрное, а слабое и ошибочное—отбросить. Въ результатѣ же выходятъ въ свѣтъ произведенія безсодержательныя, блѣдныя, безцвѣтныя, скучныя и плоскія.

Пуффендорфъ стремится примирить Гуго Гроція съ Гоббсомъ и у него получается система, близкая къ системѣ Локка. Право онъ выводитъ изъ началъ нравственности.

Основы морали и права онъ видитъ въ человѣческой природѣ, но вложены они въ нее — Богомъ. Богъ далъ человѣку разумъ какъ средство познанія нравственной природы и отысканія божественныхъ законовъ, направляющихъ человѣка къ добру и удерживающихъ отъ зла. Отличать добро отъ зла человѣкъ научается, прислушиваясь къ голосу совѣсти; и когда это различіе установлено, то свободная воля человѣка направляется къ добру и удерживается отъ зла именно указаніями разума, повелѣвающаго поступать согласно законамъ.

Пуффендорфъ даетъ обычное въ его время раздѣленіе законовъ на законъ Божескій и человѣческій, естественный и положительный. Слѣдуя Гуго Гроцію, онъ говоритъ, что законы человѣческіе—всегда положительные. Законъ же Божественный различается какъ естественный, познаваемый разумомъ изъ разсмотрѣнія природы человѣческой; и положительный Божескій законъ, преподаваемый въ откровеніи.

Содержаніе естественнаго закона Пуффендорфъ, подобно многимъ другимъ авторамъ, выводитъ изъ разсмотрѣнія естественнаго состоянія людей. Склоняясь къ воззрѣніямъ Локка, онъ утверждаетъ, что естественныя наклонности влекутъ человѣка къ обществу себѣ подобныхъ, побуждаютъ его стремиться къ мирному общежитію. Далѣе, все слѣдуя Локку и отчасти развивая его воззрѣнія, онъ говоритъ, что миръ въ естественномъ состояніи непроченъ; люди уклоняются отъ слѣдованія предписаніямъ разума и подпадаютъ вліянію страстей. И вотъ, чтобы придать прочность, устойчивость состоянію мира—люди вступаютъ въ общественный договоръ и учреждаютъ государство съ верховною властью во главѣ.

Всякій человѣческій союзъ и всякая власть учреждаются

не иначе, какъ договоромъ. Напримѣръ семейный союзъ основывается на договорѣ; власть мужа надъ женою не установлена естественнымъ закономъ, а создается взаимнымъ соглашеніемъ, договоромъ брака (воззрѣніе Гуго Гроція). Отеческая власть основана также не исключительно на естественномъ происхожденіи людей другъ отъ друга; по природѣ, по естественному праву, сынъ равенъ отцу, какъ равны между собою всѣ люди. Отеческая власть основывается на томъ обстоятельствѣ, что дѣтямъ удобно, выгодно быть въ подчиненіи у отца. Слѣдовательно здѣсь имѣется налицо молчаливый, подразумѣваемый, договоръ. Власть надъ рабами также основывается на договорѣ, а не на природѣ. Рабство имѣетъ источникомъ своимъ добровольное подчиненіе людей слабыхъ сильнымъ и, въ частности, является результатомъ военнаго плѣненія; если плѣнный не захочетъ повиноваться и служить—его убьютъ.

Государство также всецѣло основывается на договорѣ отдѣльныхъ семействъ о взаимной безопасности, такъ называемомъ общественномъ договорѣ. Такъ какъ общественнымъ договоромъ учреждается государство и власть, то онъ разсматривается съ двухъ сторонъ—какъ договоръ соединенія и какъ договоръ подчиненія. Власть въ государствѣ Пуффендорфъ, слѣдуя Гоббсу, сравниваетъ съ душою въ тѣлѣ и признаетъ суверенитетъ ея основнымъ признакомъ.

Христіанъ Томазіусъ (1655—1728) былъ однимъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей своего времени, отличаясь независимостью и благородствомъ образа мыслей. Въ теченіи всей своей жизни онъ ратовалъ за религіозную свободу, горячо возражалъ противъ признанія еретиковъ преступ-

никами, смѣло возставалъ противъ существовавшаго еще въ его время судебнаго преслѣдованія такъ называемаго колдовства. Онъ осуждалъ пытку, которая широко примѣнялась въ то время при судебномъ слѣдствіи, доказывая, что подобные пріемы разслѣдованія преступленія гораздо тяжелѣе самаго наказанія и въ то же время совершенно безполезны какъ средство къ раскрытію истины. Сочиненія Томазіуса много содѣйствовали отмѣнѣ пытки и процессовъ противъ вѣдьмъ и колдуновъ.

Кромѣ того онъ былъ реформаторомъ и въ области преподаванія—первый началъ читать лекціи на нѣмецкомъ языкѣ и издавалъ первые научные журналы на нѣмецкомъ языкѣ (напримѣръ Teutsche Monate).

Но въ воззрѣніяхъ на естественное право Томазіусъ такъ же мало самостоятеленъ, какъ и Пуффендорфъ. Онъ повторяетъ утвержденіе Аристотеля, что человѣкъ есть животное общежительное, и отрицаетъ справедливость Гоббсова признанія естественнаго состоянія—состояніемъ войны всѣхъ противъ всѣхъ. Очевидно подъ вліяніемъ Локка, онъ заявляетъ всетаки, что опасеніе всеобщей войны, которая легко можетъ возникнуть въ естественномъ состояніи, заставляетъ людей соединиться въ союзъ государственный путемъ общественнаго договора. Въ этомъ договорѣ, слѣдуя Пуффендорфу, Томазіусъ видитъ двѣ стороны или двѣ части—договоръ соединенія и договоръ подчиненія, но присоединяетъ къ нимъ еще третій —договоръ о формѣ правленія.

Право же, по мнѣнію Томазіуса, на договорѣ основываться не можетъ, потомучто сила договора сама основывается на правѣ, на законѣ—будь то законъ божескій или человѣческій, естественный или положительный.

Для воззрѣній Томазіуса на право въ высшей степени характерно то обстоятельство, что онъ окончательно, безусловно, отдѣлялъ право отъ нравственности. Въ человѣкѣ, полагалъ онъ, существуетъ умъ и воля. Умъ можетъ дѣйствовать совершенно самостоятельно и дѣлать правильныя заключенія о добрѣ и злѣ, пока на него не дѣйствуетъ воля. Но когда воля начинаетъ дѣйствовать на умъ—послѣдній ей подчиняется. Если бы люди слѣдовали побужденіямъ своей воли, то возникла бы война всѣхъ противъ всѣхъ. Чтобы этого не было—люди нуждаются въ нѣкоторыхъ нормахъ, охраняющихъ миръ. Подобныя нормы могутъ бытъ даны или въ формѣ совѣта, или въ формѣ приказанія. Облекаясь въ форму совѣтовъ, нормы, охраняющія миръ и спокойствіе, направлены—или къ сохраненію внутренняго спокойствія души; или къ охранѣ внѣшняго спокойствія; или къ устраненію нарушеній спокойствія. Отсюда три вида моральныхъ благъ—честное (honestum), приличное (decorum) и правое (justum).

Лишь къ области послѣдняго вида моральныхъ благъ приложимо приказаніе, велѣніе. Это велѣніе исходитъ отъ государства, которое въ дѣлѣ установленія правовыхъ нормъ примѣняетъ и совѣтъ, и приказаніе (consilium et imperium), потомучто принужденіе безъ совѣта будетъ тираніей; а совѣтъ безъ приказанія окажется безполезнымъ—глупцы совѣтовъ не слушаютъ.

Но государство не есть единственный источникъ права; у человѣка имѣются права естественныя, прирожденныя, какъ напримѣръ—первоначальная свобода, родительская власть. Правамъ прирожденнымъ противополагаются пріобрѣтенныя, напримѣръ право собственности.

Христіанъ Вольфъ (1679—1754) въ области общей философіи былъ популяризаторомъ ученія Лейбница и въ основу теоріи естественнаго права положилъ заимствованную у Лейбница идею совершенствованія. Принципъ совершенствованія лежитъ въ природѣ вещей; каждый человѣкъ обязанъ къ извѣстнаго рода поступкамъ, отъ которыхъ зависитъ его усовершенствованіе. Права человѣка существуютъ лишь постольку, поскольку существуютъ его обязанности; „нѣтъ права безъ нравственной обязанности, въ которой оно коренится и изъ которой оно возникаетъ."

Обязанности, налагаемыя на человѣка закономъ совершенствованія, весьма трудно выполнимы во внѣобщественномъ состояніи. Отдѣльныя семьи не имѣютъ достаточныхъ средствъ для улучшенія условій своего существованія — и соединяются въ болѣе обширные союзы, государства. Въ государствѣ возможность самосовершенствованія гражданъ доставляется обезпеченіемъ внутренней и внѣшней безопасности и созданіемъ условій, благопріятствующихъ всеобщему благосостоянію.

Это одна изъ причинъ возникновенія государственнаго общенія. Другая же причина лежитъ въ томъ, что люди неспособны понимать велѣнія естественнаго закона, направляющія ихъ къ совершенствованію. Естественный законъ постигается разумомъ изъ наблюденія надъ природою человѣка и природою вещей; но люди въ массѣ своей недостаточно разумны для того чтобы успѣшно выполнять эту задачу познанія началъ естественнаго права. Поэтому приходится ихъ направлять велѣніями права положительнаго, которое въ общемъ и цѣломъ стремится осуществить принципы права естественна-

го, но въ отдѣльныхъ случаяхъ, согласно требованіямъ жизни—можетъ отъ нихъ и отступать.

Кантъ.

Къ концу XVIII вѣка наступилъ третій кризисъ въ философіи. Не выработавъ правильной методы философскаго изслѣдованія и руководствуясь сомнительнымъ критеріемъ ясной и точной идеи, мыслители блуждали какъ во тьмѣ и предлагали самыя разнообразныя, произвольныя и взаимно-противорѣчивыя рѣшенія основныхъ философскихъ вопросовъ.

Гоббсъ и Спиноза, какъ мы видѣли, съ ихъ матеріалистическимъ монизмомъ стояли на точкѣ зрѣнія, весьма близкой къ современному научному пониманію явленій природы. Но ложная дедуктивная метода у Спинозы и отсутствіе всякой систематичности въ проведеніи индуктивнаго изслѣдованія у Гоббса, въ связи съ недостаткомъ фактическаго матеріала—лишили ихъ системы должной убѣдительности. Теперь, имѣя огромный запасъ точнаго положительнаго знанія, мы можемъ выдѣлить изъ теорій Спинозы и Гоббса то, что̀ оказывается вѣрнымъ и хорошо угаданнымъ, отбрасывая все произвольное, фальшивое и ошибочное. Но для современниковъ названныхъ великихъ философовъ ихъ системы казались столь же произвольными, какъ любыя метафизическія построенія, да вдобавокъ еще внушали ужасъ и отвращеніе еретическою проповѣдью матеріализма.

Въ противоположность утвержденію Гоббса, что мыслитъ матерія, Декартъ горячо отстаивалъ философскій дуализмъ, доказывая существованіе двухъ субстанцій—мыслящей субстанціи или духа, и протяженной субстанціи или матеріи.

Пространство Декартъ считалъ отвлеченнымъ понятіемъ чисто субъективнаго значенія. Пустота, пустое пространство не существуетъ; существуютъ лишь протяженныя матеріальныя вещи, а пространство есть родовое понятіе для протяженности, какъ основного свойства вещей.

Локкъ наоборотъ былъ глубоко убѣжденъ, что пустое пространство существуетъ, и считалъ его дѣлимымъ до безконечности. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и время считалъ чѣмъ то реально существующимъ, допуская, что подобно пустому пространству можетъ существовать и время пустое, незаполненное никакими событіями, и такъ же какъ и пространство— безконечно дѣлимое.

Дуализмъ картезіанской философіи не удовлетворялъ большинство мыслителей, но въ то же время ихъ пугала мысль о необходимости признать мышленіе функціей матеріи. Появились попытки построить монистическую философію не на основахъ матеріалистическаго міропониманія. Изъ числа этихъ попытокъ мы упомянемъ системы Лейбница и Беркли.

Готфридъ Вильгельмъ Лейбницъ (1646—1716) никакъ не хотѣлъ допустить, чтобы матерія могла мыслить. Перцепція и все, что отъ нея зависитъ, говоритъ онъ, не можетъ быть объяснена механически. Если мы вообразимъ, что существуетъ машина, которая мыслитъ, чувствуетъ, перципируетъ, то можемъ представить себѣ ее увеличенной такъ, чтобы туда можно было войти какъ въ мельницу; и мы увидали бы тамъ предметы, которые толкаютъ другъ друга, но не нашли бы ничего, что объяснило бы намъ перцепцію.

Въ то же время Лейбницъ непремѣнно желалъ избѣжать

дуализма. И ему осталось лишь одно—пожертвовавъ матеріей, одухотворить всю природу.

Онъ такъ и сдѣлалъ, объявивъ, что міръ состоитъ изъ простыхъ субстанцій, не имѣющихъ ни протяженности, ни фигуры, одаренныхъ способностью измѣняться и совершенствоваться подъ вліяніемъ внутренней силы (d'un principe interne); эти простыя субстанціи являются такимъ образомъ нематеріальными автоматами (des automates incorporels) и называются монадами.

Ученіе Лейбница о монадахъ, изложенное въ „La Monadologie“ (1714), „Principes de la nature et de la grace fondés en raison“ (1714) и въ перепискѣ съ Клеркомъ (1715—1716), представляетъ собою систему произвольную и страдающую противорѣчіями. Лейбницъ былъ человѣкъ геніальный и, между прочимъ, великій математикъ, открывшій одновременно съ Ньютономъ законы дифференціальнаго исчисленія. Но монадологія является одной изъ самыхъ слабыхъ частей его философской системы, произведеніемъ весьма неудачнымъ.

Міръ слагается изъ простыхъ субстанцій, монадъ. Монады не имѣютъ частей, не имѣютъ протяженности, ни фигуры; онѣ нематеріальны.

Основныя ихъ свойства—субъективность или основаніе, способность къ перцепціи и способность стремленія (le sujet ou la base, la faculté perceptive et la faculté appétitive). Благодаря способности къ перцепціи, монады отражаютъ въ себѣ, какъ въ живомъ зеркалѣ, весь міръ, всю безконечность наполняющихъ его монадъ.

Будучи сходны между собою въ вышеперечисленныхъ

основныхъ свойствахъ, монады тѣмъ не менѣе должны отличаться одна отъ другой, потомучто не можетъ быть въ природѣ двухъ существъ, совершенно одинаковыхъ. Отличаются монады одна отъ другой силою перцепціи; вообще монады отражаютъ, перципируютъ весь міръ, но это отраженіе болѣе или менѣе ясно лишь для ближайшихъ вещей; для болѣе же отдаленныхъ оно весьма смутно. Если бы это было не такъ, если бы монады ясно и отчетливо перципировали весь міръ, то каждая монада была бы божествомъ. Но и въ указанныхъ тѣсныхъ предѣлахъ перципирующая сила монадъ не одинакова. Однѣ способны къ образованію ясныхъ, сознательныхъ представленій, ихъ перцепція становится апперцепціей; другія имѣютъ лишь весьма неясныя, смутныя, безсознательныя представленія, находятся въ состояніи, похожемъ на глубокій сонъ.

Вокругъ каждой монады высшаго порядка группируются монады съ болѣе слабой перципирующей способностью. Первая монада образуетъ душу, остальныя тѣло животнаго или человѣка—смотря по степени совершенства главной монады.

Но монады дѣйствовать одна на другую не могутъ, потому что онѣ—субстанціи простыя, нематеріальныя, недѣлимыя, не протяженныя. Монады не имѣютъ оконъ, черезъ которыя что либо могло въ нихъ проникнуть, и невозможно представить себѣ, какъ монада могла бы быть измѣнена въ своихъ внутреннихъ качествахъ—потомучто въ ней ничего нельзя перемѣстить, нельзя представить себѣ никакого внутренняго движенія, которое могло бы быть возбуждено, усилено, ослаблено и т. д. Слѣдовательно каждая монада живетъ и совершенствуется сама по себѣ, но всѣ онѣ гармонируютъ

между собою черезъ посредство Божьяго всемогущества (par l'intervention de Dieu), учредившаго между ними предустановленную гармонію (harmonie préétablie).

Богъ устроилъ такъ, что души дѣйствуютъ по законамъ причинъ конечныхъ, тѣла—по законамъ причинъ дѣйствующихъ, по законамъ движенія; и оба царства гармонируютъ между собою (et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales, sont harmoniques entre eux).

Изъ этого принципа предустановленной гармоніи выводится и ученіе Лейбница о морали и о правѣ. Все въ мірѣ идетъ къ лучшему, потомучто такъ предопредѣлено Богомъ. Дѣйствія наши необходимо опредѣляются извѣстными причинами, законами; естественныя силы тѣла подчинены механическимъ законамъ, естественныя силы души—законамъ нравственнымъ. Первыя слѣдуютъ порядку причинъ дѣйствующихъ, лишены свободы; вторыя слѣдуютъ порядку причинъ конечныхъ и проявляются въ свободной формѣ; между тѣми и другими существуетъ, однако, предустановленная гармонія. Это нисколько не противорѣчитъ, говоритъ Лейбницъ, идеѣ свободы человѣка, такъ какъ все, что̀ дѣйствуетъ сообразно конечнымъ причинамъ—свободно (car tout agent qui agit suivant les causes finales est libre).

Во всемъ этомъ нѣтъ философіи. Передъ глазами нашими встаетъ оригинальная картина, набросанная сильными и размашистыми штрихами; мы читаемъ поэтическое произведеніе, но не философское изслѣдованіе.

Лейбницева монадологія не рѣшаетъ философскіе вопросы, а отдѣлывается отъ нихъ, то объявляя подлежащія изслѣдованію явленія—элементарными, первичными свойствами про-

стыхъ субстанцій, то призывая на помощь deus ex machina древнихъ трагедій.

Одними изъ первыхъ проблемъ философіи являются вопросы —что такое мышленіе? Какое отношеніе мышленія къ матеріи? Что такое жизнь и вообще міровой процессъ, и какими законами регулируется его теченіе?

Вмѣсто ожидаемыхъ отвѣтовъ Лейбницъ упраздняетъ матерію; міръ слагается изъ нематеріальныхъ простыхъ субстанцій—монадъ. Мышленіе объявляется основнымъ свойствомъ этихъ субстанцій. А такъ какъ простыя, нематеріальныя субстанціи очевидно одна на другую дѣйствовать не могутъ, то факты взаимной зависимости мысли и тѣла и вообще все многообразіе взаимоотношеній различныхъ существъ между собою—объясняется „предустановленной гармоніей", т. е. чудомъ (l'harmonie ou correspondance entre l'âme et le corps n'est pas un miracle perpétuel, mais l'effet ou la suite d'un miracle primigène....).

И при этомъ сколько недомолвокъ! Сколько противорѣчій!

Монады нематеріальны, духовны. Тѣла—это группы монадъ (les composés, ou les corps, sont des multitudes; et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités). Пустое пространство не существуетъ; пространство и время идеальны, не имѣютъ реальнаго существованія (les parties du temps ou du lieu, prises en elles-mêmes, sont des choses idéales; ...l'espace en soi est une chose idéale comme le temps). Реальны лишь протяженность вещей и длительность явленій (chaque chose a sa propre étendue, sa propre durée).

Теперь спрашивается—какъ изъ монадъ, не имѣющихъ протяженія, могутъ слагаться протяженныя тѣла, если не до-

пустить, что монады отдѣлены другъ отъ друга промежутками пустого пространства?

Не менѣе вопіющее противорѣчіе и весьма крупныя недомолвки встрѣчаемъ мы и въ другихъ разсужденіяхъ, касающихся нематеріальности монадъ.

Монады нематеріальны. Тѣмъ не менѣе, какъ мы выше имѣли случай говорить, Лейбницъ признаетъ въ нихъ наличность какого то субстрата или основы (le sujet ou la base), совершенно не объясняя, что̀ это за субстратъ, обходя этотъ вопросъ молчаніемъ.

Однако есть полное основаніе утверждать, что Лейбницъ —въ прямомъ противорѣчіи съ своими заявленіями о нематеріальности монадъ—считалъ этотъ субстратъ въ монадахъ матеріальнымъ.

Онъ неоднократно повторяетъ, что монады—субстанціи, созданныя Богомъ; выраженіе monade créée у него повторяется весьма часто. И вотъ въ одномъ мѣстѣ переписки съ Клеркомъ Лейбницъ прямо говоритъ, что всякая сотворенная Богомъ субстанція одарена матеріальностью (je tiens que toute substance créée est accompagnée de matière).

Такая философія не могла пріобрѣсти многихъ послѣдователей; популяризаторомъ монадологіи Лейбница былъ только Вольфъ съ нѣкоторыми изъ своихъ учениковъ.

Одновременно съ Лейбницемъ развивалъ свою монистическую систему, гораздо болѣе послѣдовательную, чѣмъ Лейбницева—Джорджъ Беркли (1684—1752); главное его философское сочиненіе, „Principles of Knowledge“, было издано въ 1710 году.

Беркли первоначально былъ послѣдователемъ Локка и

признавалъ, что все наше знаніе состоитъ изъ идей, заимствованныхъ изъ опыта.

Но затѣмъ онъ обратилъ особенное вниманіе на субъективный характеръ нашихъ идей и сталъ утверждать, что не только такъ называемыя вторичныя качества вещей—цвѣтъ, вкусъ, запахъ, но и первичныя ихъ качества—протяженность, плотность, движеніе—суть только наши субъективныя состоянія; напримѣръ понятіе непроницаемости есть чувство сопротивленія, которое мы испытываемъ. Идеи наши не могутъ походить на качества вещей, потомучто идея можетъ походить лишь на идею. Слѣдовательно, учитъ Беркли, все наше знаніе есть только знаніе нашихъ идей. Объекты для насъ существуютъ лишь постольку, поскольку они нами воспринимаются; esse=percipi. Значитъ объекты тождественны съ идеями.

Мы не можемъ допустить существованіе матеріи, матеріальныхъ предметовъ, воздѣйствіе которыхъ будто бы возбуждаетъ въ насъ идеи, потомучто мы о матеріи ничего не знаемъ и не можемъ знать.

Идеи, а слѣдовательно и ихъ объекты, существуютъ лишь въ познающемъ умѣ. Это не значитъ, что предметы возникаютъ или уничтожаются сообразно тому, смотримъ мы на нихъ или нѣтъ; они существуютъ непрерывно, но только въ умѣ, въ мыслящемъ духѣ—какого нибудь человѣка или самого Бога.

Идеи въ нашемъ умѣ возбуждаются Богомъ; то, что мы называемъ природой есть ничто иное какъ совокупность идей, возбуждаемыхъ Имъ въ человѣческихъ умахъ.

Философія Беркли не страдаетъ такими противорѣчіями,

какъ монадологія Лейбница, но она еще болѣе фантастична, чѣмъ система Лейбница.

Беркли правъ, конечно, что *для насъ* ничего не существуетъ, кромѣ нашихъ идей. Но отсюда нельзя заключать— будто объективно ничего не существуетъ. Онъ самъ признаетъ, что мы не можемъ по произволу имѣть извѣстныя идеи; слѣдовательно существуетъ нѣчто внѣ насъ, что эти идеи въ насъ производитъ. А такъ какъ еще Локкъ обратилъ вниманіе на то обстоятельство, что люди, не имѣющіе извѣстныхъ органовъ чувствъ, не имѣютъ и соотвѣтствующихъ идей, то мы неминуемо приходимъ къ выводу, что идеи ощущеній—и всѣ вообще идеи—возбуждаются въ насъ воздѣйствіемъ предметовъ внѣшняго міра.

Анархія въ области философскаго мышленія XVIII столѣтія не могла не вызвать обычнаго протеста въ формѣ скептицизма, представителемъ котораго явился Давидъ Юмъ (1711—1776).

По нѣкоторымъ вопросамъ Юмъ догматизируетъ—напримѣръ въ книгѣ „Treatise on Human Nature“ (1737) онъ разбираетъ, дѣлимы ли пространство и время до безконечности, и приходитъ къ заключенію, что не дѣлимы. Есть такія малыя частицы протяженности и длительности, меньше которыхъ мы не можемъ себѣ представить; если кто нибудь станетъ мнѣ говорить объ $\frac{1}{1000}$ части песчинки или объ $\frac{1}{10000}$—я не найду разницы въ моихъ идеяхъ о той и другой частицѣ. То же должно сказать и о времени. И вотъ эти наши идеи о наименьшей частицѣ протяженности и длительности суть истинныя изображенія наименьшихъ частицъ, элементовъ,

изъ которыхъ слагается протяженность и длительность (extension and duration).

Но подобное догматизированіе носитъ у Юма случайный характеръ. Въ подавляющемъ же большинствѣ случаевъ онъ является скептикомъ.

Напримѣръ въ томъ же Treatise, разсуждая о возможности существованія пустого пространства, онъ говоритъ—„я вовсе не претендую рѣшать вопросъ, существуетъ ли, можетъ ли существовать пустота (vacuum). Я говорю лишь, что идеи vacuum мы имѣть не можемъ и не имѣемъ“.

Наиболѣе интересенъ его скептицизмъ въ ученіи о законѣ причинности, изложенномъ въ Treatise и въ Essays (1741—1757). Откуда, спрашиваетъ онъ, получаемъ мы идею причинности? Не изъ познанія качествъ предметовъ, потомучто такого качества нѣтъ. Слѣдовательно изъ наблюденія надъ взаимоотношеніемъ объектовъ между собою. Но въ чемъ состоитъ это взаимоотношеніе? Въ непрерывности (contiguity), въ пріоритетѣ причины по отношенію къ слѣдствію и, наконецъ, въ необходимой между ними связи.

Однако откуда же берется эта увѣренность въ необходимой связи данныхъ причины и слѣдствія и вообще увѣренность въ томъ, что все должно имѣть причину? Увѣренность эта является слѣдствіемъ подмѣченнаго нами постоянства связи между данными конкретными явленіями и молчаливаго предположенія, что порядокъ въ природѣ единообразенъ (that the course of nature continues always uniformly the same). А это предположеніе недоказуемо.

Слѣдовательно законъ причинности есть просто субъек-

тивная точка зрѣнія, результатъ привычки видѣть постоянную связь между явленіями.

Чтобы вывести философію изъ такого хаотическаго состоянія, нужно было гигантское усиліе великаго ума, сумѣвшаго пробить для нея новые пути, создать новую—критическую—методу изслѣдованія.

Иммануилъ Кантъ (1724—1804) поставилъ вопросъ о границахъ познанія и задался цѣлью изслѣдовать, что̀ въ нашемъ знаніи апостеріорно, т. е. обязано своимъ происхожденіемъ опыту, воздѣйствію на насъ внѣшнихъ объектовъ; и что̀ апріорно, т. е. отъ опыта не зависитъ, предшествуетъ ему въ нашемъ познаніи.

Основы философіи Канта изложены главнымъ образомъ въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: общефилософскія воззрѣнія въ „Kritik der reinen Vernunft" (1781), этическія теоріи въ „Kritik der practischen Vernunft" (1788), ученіе о правѣ въ „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" (1797; эта книга представляетъ собою вторую часть сочиненія „Metaphysik der Sitten").

Всѣ данныя, доставляемыя намъ опытомъ, мы укладываемъ, учитъ Кантъ, въ извѣстныя формы, опредѣленныя самыми свойствами познающаго ума. И вотъ весьма многія изъ тѣхъ понятій, которыя считались соотвѣтствующими объективнымъ реальностямъ—какъ напримѣръ пространство, время, причинность и т. д.—являются ничѣмъ инымъ, какъ объективированіемъ формъ нашего мышленія.

Подъ вліяніемъ воздѣйствія на насъ внѣшнихъ предме-

товъ мы, благодаря особой способности, которая называется чувственностью (Sinnlichkeit), образуемъ въ умѣ нашемъ представленія [1]).

Въ представленіяхъ надо различать два элемента—ощущеніе (Empfindung), какъ дѣйствіе предмета на нашу способность представленія; и формы представленій, какъ субъективное условіе чувственности, способности воспринимать впечатлѣнія. Эти формы представленій опредѣляются самымъ свойствомъ нашего ума; внѣ ихъ, внѣ этихъ субъективныхъ условій, для насъ невозможны представленія.

Формъ представленій двѣ—пространство и время. На самомъ дѣлѣ пространство и время не существуютъ, но всѣ наши ощущенія мы укладываемъ въ эти формы, все воспринимаемъ въ пространствѣ и времени. Въ этомъ смыслѣ Кантъ говоритъ, что эмпирически—пространство и время реальны, т. е. опытъ возможенъ лишь въ пространственной и временной формѣ; но они идеальны, если ихъ разсматривать трансцендентально, т. е. съ точки зрѣнія способовъ и формъ познанія.

Въ доказательство своего утвержденія, что пространство и время не имѣютъ реальности, Кантъ приводитъ—между прочимъ—слѣдующія соображенія.

---

[1]) Представленіями называются образы единичныхъ объектовъ въ умѣ нашемъ; понятіями—образы, охватывающіе многіе объекты; понятія суть общія представленія. Кантово слово Anschauung передается по русски различно; одни переводятъ его буквально—«воззрѣніе» (Страховъ), другіе употребляютъ терминъ «интуиція» (Введенскій), «наглядное представленіе» (Владиславлевъ). Послѣдній терминъ мы считаемъ наилучшимъ, но предпочитаемъ передать его сокращенно—«представленіе», такъ какъ Кантово «представленіе» (Anschauung) нельзя смѣшать съ общеупотребительнымъ понятіемъ представленія (Vorstellung).

Пространство и время не суть эмпирическія понятія, отвлеченныя отъ внѣшняго опыта; чтобы извѣстныя ощущенія я могъ себѣ представить не какъ просто различныя, а какъ отличныя по мѣсту, я долженъ ужè имѣть представленіе о пространствѣ; равнымъ образомъ сосуществованіе и послѣдовательность не могли бы быть восприняты, еслибы въ основѣ ихъ не лежало апріорное представленіе времени.

Нельзя себѣ представить отсутствіе пространства и времени; но наоборотъ—можно представить пространство безъ предметовъ, въ немъ находящихся, и время безъ явленій. Слѣдовательно пространство и время суть хотя и необходимыя, но чисто субъективныя условія опыта.

Представленія пространства безъ предметовъ, въ немъ находящихся, и времени безъ явленій называются **чистыми** представленіями; они не имѣютъ въ себѣ ничего эмпирическаго. Представленія же, относимыя къ какому нибудь предмету черезъ ощущеніе, называются **эмпирическими**—въ нихъ налицо и субъективный и объективный элементъ. Само собою разумѣется, что не можетъ быть представленій, слагающихся только изъ данныхъ опыта.

Предметы эмпирическихъ представленій мы называемъ явленіями (Erscheinungen). Значитъ пространство и время суть формы нашего познанія явленій. Каковы же вещи сами по себѣ (Gegenstände an sich, Dinge an sich)—мы не знаемъ и знать не можемъ.

Я смотрю на дождь. Не только эти капли суть явленія, но и ихъ круглая форма, даже пространство, въ которомъ онѣ падаютъ, сами по себѣ—ничто, являясь лишь модифи-

каціями нашихъ чувственныхъ представленій; трансцендентальный же объектъ остается намъ совершенно неизвѣстенъ.

Но впрочемъ, оговаривается Кантъ, я ни въ какомъ случаѣ не утверждаю, будто весь внѣшній міръ есть одна видимость (ein Schein). Я признаю существованіе объектовъ самихъ по себѣ, но говорю, что мы ихъ познать—какъ таковые—не можемъ.

Наличности однихъ представленій недостаточно для того, чтобы возникло знаніе. Умъ человѣка потерялся бы въ хаосѣ несвязанныхъ между собою представленій. Многообразіе представленій должно быть извѣстнымъ образомъ обработано и связано, приведено къ единству; только тогда получится знаніе (Erkenntniss).

Функцію приведенія многообразія представленій къ единству—исполняетъ разсудокъ (der Verstand). Эта же самая дѣятельность разсудка объединяетъ различныя представленія въ форму сужденій.

Разсудокъ есть способность произносить сужденія (Vermögen der Urtheile). Наше познаніе возникаетъ изъ двухъ источниковъ, двухъ способностей нашего ума—изъ чувственности или способности воспринимать впечатлѣнія; и изъ способности мыслить предметы посредствомъ этихъ впечатлѣній. Безъ чувственности никакой предметъ не могъ бы быть данъ; безъ разсудка никакой предметъ не могъ бы быть мыслимъ.

Функціи мышленія въ сужденіяхъ могутъ быть подведены подъ четыре титула, изъ которыхъ каждый содержитъ въ себѣ три момента.

1

Сужденія по количеству

общее

особенное

единичное

2

Сужденія по качеству

утвердительное

отрицательное

безконечное

3

Сужденія по отношенію

категорическое

гипотетическое

раздѣлительное

4

Сужденія по модальности

проблематическое

ассерторическое

аподиктическое [1])

Этимъ двѣнадцати формамъ сужденій соотвѣтствуютъ двѣнадцать законовъ связи въ многообразіи представленій, такъ называемыя категоріи.

---

[1]) Нѣкоторые термины требуютъ поясненія. Безконечное сужденіе отличается отъ утвердительнаго и отрицательнаго; безконечное сужденіе по формѣ—отрицательно, но относитъ субъектъ къ безконечному ряду вещей, остающемуся за исключеніемъ тѣхъ, которыя обладаютъ отрицаемымъ качествомъ. Утвердительное сужденіе—душа безсмертна; отрицательное—души нѣтъ; безконечное—душа не смертна, т. е. относится къ безконечному ряду существъ, остающемуся за исключеніемъ смертныхъ. Категорическія сужденія суть сужденія объ отношеніи субъекта къ предикату; гипотетическія—отношенія причины и слѣдствія; раздѣлительныя—отношенія взаимно исключающихъ членовъ раздѣленнаго ряда. Проблематическія сужденія—тѣ, въ которыхъ утвержденіе или отрицаніе высказываются какъ возможныя, допускающія выборъ; ассерторическія—гдѣ они разсматриваются какъ истинныя; аподиктическія—какъ логически необходимыя.

1

Категоріи количества

единичность

множество

всеобщность

2

Категоріи качества

дѣйствительность

отрицаніе

ограниченіе

3

Категоріи взаимоотношеній

обладаніе и принадлежность

причинность

общность (взаимодѣйствіе)

4

Категоріи модальностей

возможность—невозможность

бытіе—небытіе

необходимость—случайность

Только благодаря этимъ категоріямъ разсудокъ можетъ что-нибудь понять въ многообразіи представленій, сводя это многообразіе къ единству и связывая въ сужденія. Поэтому категоріи можно было бы назвать „соединительными понятіями“, какъ предлагаетъ Куно Фишеръ. Кантъ же называетъ ихъ чистыми понятіями разсудка (reine Verstandesbegriffe).

Что категоріи являются дѣйствительно лишь формами нашего мышленія, а не почерпаются изъ опыта—въ этомъ убѣждаетъ насъ, говоритъ Кантъ, сознаніе ихъ необходимости; если бы онѣ происходили изъ опыта, то были бы лишены этого признака. Кромѣ того это доказывается и тѣмъ соображеніемъ, что опытъ безъ категорій невозможенъ; онѣ являются необходимыми условіями опыта.

Дѣйствительно, говоритъ Кантъ, сужденія приводятъ многообразіе представленій къ единству; этотъ синтезисъ долженъ происходить сообразно формамъ представленій—пространству и времени; но пространство и время сами суть представленія (чистыя представленія) и заключаютъ, слѣдовательно, въ себѣ многообразіе, которое необходимо должно быть сведено къ единству. Сведеніе къ единству есть синтезъ, а синтезъ возможенъ лишь путемъ сужденій, черезъ подведеніе подъ категоріи. Воспріятіе возможно лишь въ формѣ пространства и времени, которыя—какъ только что сказано—сами нуждаются въ синтезѣ. Слѣдовательно категоріи являются необходимыми условіями вожможности воспріятій (Folglich steht alle Synthesis, wodurch selbst Wahrnehmung möglich wird, unter den Categorien). А такъ какъ опытъ есть познаніе черезъ связанныя между собою воспріятія, то категоріи являются необходимыми условіями всякаго опыта [1]).

Отсюда съ необходимостью вытекаетъ заключеніе, что общіе законы природы, выраженные въ категоріяхъ—суть продукты человѣческаго разсудка.

Мы знаемъ лишь явленія. Явленія суть представленія о вещахъ, которыя сами по себѣ намъ неизвѣстны. Представленія же не могутъ подчиняться никакимъ другимъ законамъ соединенія, кромѣ тѣхъ, которые предписываются имъ нашей соединяющей, связующей, способностью—разсудкомъ. Слѣдовательно выраженные въ категоріяхъ законы явленій суть продукты разсудка.

Но частные законы (besondere Gesetze) этимъ путемъ не

---

[1]) Это разсужденіе носитъ у Канта названіе «дедукціи чистыхъ понятій разсудка».

установляются, а выводятся не иначе какъ изъ данныхъ опыта.

Итакъ, разсудокъ установляетъ извѣстные общіе законы или правила, подъ которыя мы должны подводить явленія. Спрашивается—какъ же это возможно? Вѣдь чистыя понятія разсудка совершенно отличны отъ эмпирическихъ представленій.

Это дѣлается, благодаря схематизму нашего разсудка—нѣкоему скрытому искусству, лежащему въ глубинахъ человѣческой души. Мы имѣемъ особыя „схемы понятій разсудка,“ которыя однородны и съ чистыми понятіями разсудка, и съ явленіями; онѣ чисты, въ нихъ нѣтъ ничего эмпирическаго—и всетаки онѣ съ одной стороны умственны (intellectuel), съ другой чувственны (sinnlich).

Схемы указываютъ намъ, какую категорію надо приложить къ данному предмету. Каждая категорія имѣетъ свою спеціальную схему; напримѣръ схема причинности есть реальное, за которымъ постоянно (jederzeit) слѣдуетъ нѣчто другое; схема дѣйствительности есть присутствіе въ опредѣленное время; схема необходимости—присутствіе во всякое время и т. д.

Разсудокъ—изъ своихъ чистыхъ понятій, при помощи схемъ, вырабатываетъ нѣкоторыя положенія или правила апріорнаго характера, т. е. независящія отъ опыта.

Изъ категорій количества выводятся такъ называемыя аксіомы представленій, съ основнымъ принципомъ—„всѣ представленія суть экстенсивныя величины,“ т. е. явленія не могутъ быть постигнуты иначе какъ черезъ синтезисъ многообразія . Вся геометрія покоится на аксіомахъ представленій (Axiomen der Anschauung).

Изъ категорій качества выводятся такъ называемыя антиципаціи воспріятій, съ основнымъ принципомъ—„во всѣхъ явленіяхъ реальность имѣетъ интенсивную величину;“ въ воспріятіи заключено ощущеніе; реальность ощущеній не заключаетъ въ себѣ ни представленія пространства, ни времени—слѣдовательно въ ощущеніи нѣтъ экстенсивности, а лишь интенсивность, различіе въ степени.

Изъ категорій взаимоотношенія выводятся такъ называемыя аналогіи опыта, т. е. основоположенія, имѣющія въ виду взаимоотношеніе явленій другъ къ другу; ихъ принципъ —„опытъ возможенъ лишь черезъ представленіе необходимой связи между явленіями;“ это было дедуцировано выше.

Изъ этого принципа выводятся три основоположенія, „аналогіи опыта.“ 1) При всякой перемѣнѣ явленій субстанція остается неизмѣнной (beharrt die Substanz) и количество ея въ природѣ ни увеличивается, ни уменьшается. 2) Всѣ перемѣны происходятъ по закону связи причины и слѣдствія. 3) Всѣ субстанціи, на сколько онѣ воспринимаются въ пространствѣ какъ существующія, находятся въ состояніи постояннаго взаимодѣйствія.

Изъ категорій модальности исходятъ три постулата эмпирическаго мышленія. 1) Что согласно съ формальными условіями опыта, то возможно. 2) Что связано съ матеріальными условіями опыта, то дѣйствительно (wirklich). 3) Чего связь съ дѣйствительностью опредѣлена по общимъ условіямъ опыта, то необходимо.

Такова дѣятельность разсудка и таковы ея результаты.

Но дѣятельностью разсудка не заканчивается работа ума человѣческаго. У насъ есть еще одна, высшая, способность—

разумъ (die Vernunft,) который указываетъ порядокъ пользованія разсудкомъ, даетъ ему направленіе. Разумъ служитъ для разсудка регулятивнымъ принципомъ, заставляетъ разсудокъ не останавливаться ни на какомъ условіи, не считать никакое условіе окончательнымъ, а искать безусловнаго.

Посредствомъ заключеній разумъ сводитъ большое многообразіе познаній разсудка къ небольшому числу принциповъ или общихъ условій и ищетъ установить этимъ путемъ въ названномъ многообразіи высшее единство, заключающееся—какъ сказано—въ отысканіи безусловнаго въ условномъ (...zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird).

Въ разумѣ нашемъ заложена еще одна замѣчательная тенденція—субъективную необходимость извѣстнымъ образомъ сочетать наши понятія мы принимаемъ за нѣчто объективно существующее.

Благодаря этой тенденціи, заключенія нашего разума имѣютъ форму, дающую начало особымъ апріорнымъ понятіямъ, которыя мы называемъ чистыми понятіями разума или трансцендентальными идеями.

Наши представленія могутъ относиться—въ самыхъ общихъ чертахъ—или къ мыслящему субъекту, или къ многообразію объектовъ въ явленіяхъ, или ко всѣмъ вещамъ вообще. Благодаря этому существуютъ три чистыхъ понятія разума, три трансцендентальныя идеи:—1) идея о единствѣ мыслящаго субъекта—я; 2) идея о единствѣ ряда условій въ сферѣ явленій—міръ; 3) идея о абсолютномъ единствѣ условій существованія всѣхъ вещей—Богъ.

Отличительная особенность этихъ трансцендентальныхъ идей состоитъ въ томъ, что для нихъ не можетъ быть данъ

соотвѣтствующій предметъ въ области, подлежащей чувствамъ (in den Sinnen). Предметъ трансцендентальныхъ идей есть нѣчто, о чемъ мы не можемъ имѣть понятія—и въ то же время эти идеи воспроизводятся въ разумѣ какъ нѣчто необходимое, согласное съ его основными законами. Это софистика чистаго разума, слѣдствіе вышеназваннаго закона нашего разума, по которому субъективная необходимость извѣстнымъ образомъ сочетать наши понятія—принимается за нѣчто объективно существующее.

Этимъ путемъ получается такъ называемая трансцендентальная видимость (der transscendentale Schein), заблужденіе, которое мы можемъ разоблачить и происхожденіе котораго мы умѣемъ истолковать. Но тѣмъ не менѣе уничтожить эту видимость мы не можемъ, потомучто она является естественною и необходимою иллюзіей.

Три трансцендентальныя идеи разума соотвѣтствуютъ тремъ классамъ заключеній разума.

Въ заключеніи разума перваго класса я дѣлаю заключеніе отъ трансцендентальнаго понятія субъекта, къ абсолютному единству самаго субъекта. Это діалектическое сужденіе называется трансцендентальнымъ паралогизмомъ.

Второй классъ сужденій прилагается къ трансцендентальному понятію абсолютной тотальности цѣлаго ряда условій даннаго явленія—и отсюда я заключаю, что о безусловномъ синтетическомъ рядѣ я могу образовать совершенно противорѣчивыя понятія. Состояніе разума при этихъ діалектическихъ заключеніяхъ я называю антиноміей чистаго разума.

Наконецъ, въ заключеніяхъ третьяго класса, мысля о абсолютномъ синтетическомъ единствѣ всѣхъ условій возмож-

ности вещей вообще, я прихожу къ идеѣ Существа всѣхъ существъ (Wesen aller Wesen). Это діалектическое заключеніе разума я называю идеаломъ чистаго разума.

Въ *паралогизмахъ чистаго разума* мы встрѣтимся съ понятіемъ, которое выше—въ спискѣ трансцендентальныхъ понятій помѣщено не было. Это понятіе—или скорѣе сужденіе—„я думаю,“ являющееся носителемъ всѣхъ понятій, а въ томъ числѣ и трансцендентальныхъ.

Но представленій, которыя могли бы быть подведены подъ это понятіе—нѣтъ. О себѣ, какъ мыслящемъ субъектѣ, мы имѣемъ только сознаніе единства апперцепціи—и больше ничего. Данныхъ опыта нѣтъ; нельзя думать, будто внутренній опытъ даетъ представленія (Anschauungen) для подведенія подъ понятіе „я думаю,“ потомучто внутренній опытъ не имѣетъ въ себѣ ничего эмпирическаго; внутренній опытъ есть принадлежность изслѣдованія возможности опыта вообще и, слѣдовательно, внутренній опытъ всегда трансцендентален.

Такимъ образомъ о себѣ, какъ мыслящемъ субъектѣ, мы познанія не имѣемъ—познаніе слагается изъ понятія и подводимаго подъ него представленія. Значитъ наше Я есть ничто иное какъ трансцендентальная видимость.

Въ *антиноміяхъ чистаго разума* мы имѣемъ дѣло съ космологическими идеями, съ идеями о мірѣ (вторая трансцендентальная видимость—міръ); здѣсь прежде всего мы должны обратить вниманіе, что разумъ освобождаетъ понятія разсудка (категоріи) отъ неизбѣжныхъ ограниченій возможнаго опыта и старается расширить эти понятія разсудка за границы эмпирическаго, хотя и въ связи съ нимъ. Это происходитъ такъ, что разумъ—къ данному условному требуетъ аб-

солютную тотальность условій и превращаетъ такимъ образомъ категорію въ трансцендентальную идею.

Сообразно четыремъ частямъ таблицы категорій (категоріи количества, качества, взаимоотношенія и модальности) мы имѣемъ четыре космологическія идеи:

1

Абсолютное совершенство
сочетанія
даннаго цѣлаго всѣхъ явленій

2

абсолютное совершенство
дѣлимости
даннаго цѣлаго въ явленіи

3

Абсолютное совершенство
возникновенія
явленія вообще

4

Абсолютное совершенство
зависимости бытія,
измѣнчиваго въ явленіи

Въ каждой изъ трансцендентальныхъ идей о мірѣ мы имѣемъ противорѣчія, составляющія названную антиномію чистаго разума, и зависящія отъ того, что—образуя трансцендентальныя идеи—разумъ нашъ переступаетъ границы опыта; вслѣдствіе этого получаются софистическія положенія (vernünftelnde Lehrsätze), которыя не могутъ быть ни подтверждены, ни опровергнуты данными опыта, а сами по себѣ, несмотря на взаимное противорѣчіе, одинаково убѣдительны для разума. Вотъ эти четыре антиноміи, четыре пары противорѣчивыхъ тезисовъ.

Первое противорѣчіе.

Тезисъ:

Міръ имѣетъ начало во времени и заключенъ въ пространственныя границы.

Антитезисъ:

Міръ не имѣетъ начала во времени и неограниченъ въ пространствѣ, т. е. безконеченъ въ обоихъ отношеніяхъ.

Второе противорѣчіе.

Тезисъ:

Каждая сложная субстанція въ мірѣ состоитъ изъ простыхъ частей; вездѣ существуетъ лишь простое и то, что изъ него составлено.

Антитезисъ:

Никакая сложная вещь въ мірѣ не состоитъ изъ простыхъ частей и вообще не существуетъ ничего простого въ мірѣ.

Третье противорѣчіе.

Тезисъ:

Причинность по законамъ природы не есть единственная, изъ которой могутъ быть выведены явленія міра. Есть еще причинность черезъ свободу и она необходима для объясненія происхожденія міра.

Антитезисъ:

Нѣтъ свободы; все въ мірѣ совершается по законамъ природы.

Четвертое противорѣчіе.

Тезисъ:

Въ мірѣ есть нѣчто, что или какъ часть его, или какъ причина, является безусловно необходимымъ существомъ.

Антитезисъ:

Вообще нѣтъ никакого необходимаго существа ни въ мірѣ, ни внѣ міра, какъ его причины.

Каждый изъ этихъ тезисовъ и антитезисовъ кажется нашему разуму одинаково необходимымъ и доказательнымъ. [1])

[1]) Вотъ напримѣръ доказательство тезиса и антитезиса перваго противорѣчія. *Доказательство тезиса*: если предположить, что міръ не имѣетъ начала во времени, то выйдетъ, что до каждаго даннаго момента прошла вѣчность и слѣд. протекъ безконечный рядъ другъ за другомъ слѣдующихъ состояній въ мірѣ. Но безконечность ряда состоитъ какъ разъ въ томъ, что черезъ послѣдовательный синтезъ рядъ этотъ не можетъ быть законченъ. Слѣд. безконечный рядъ протекшихъ событій—невозможенъ и міръ долженъ имѣть начало. По вопросу о границахъ міра въ пространствѣ—если предположить, что міръ безконеченъ, то онъ будетъ безконечное данное цѣлое одновременно существующихъ вещей. Величину количества, которое не заключено въ одномъ данномъ представленіи, мы можемъ вообразить лишь черезъ синтезисъ частей, а тотальность такого количества лишь черезъ совершенный синтезъ или черезъ послѣдовательное прибавленіе единицы. Но чтобы представить міръ, наполняющій безконечное пространство, надо представить себѣ синтезъ частей безконечнаго міра завершеннымъ, а для этого надо безконечное время, принимаемое уже за протекшее въ моментъ такого счисленія; а это невозможно. Слѣд. міръ имѣетъ границы въ пространствѣ *Доказательство антитезиса*: предположимъ, что міръ имѣетъ начало. Такъ какъ начало есть бытіе, которому предшествуетъ время, когда данная вещь еще не существовала, то слѣд. должно было быть время, когда міра не было, т. е. пустое время. Но въ пустомъ времени невозможно возникновеніе никакой вещи, ибо ни одна часть времени не имѣетъ условій, отличающихъ бытіе отъ небытія. Слѣд. въ мірѣ какой нибудь рядъ можетъ начаться, но самъ міръ не можетъ имѣть начала и слѣд. безконеченъ въ прошедшемъ. По вопросу о безконечности міра въ пространствѣ—возьмемъ предположеніе, что міръ имѣетъ границы въ пространствѣ. Тогда выйдетъ, что онъ находится въ пустомъ неограниченномъ пространствѣ. Слѣд. существовало бы не только соотношеніе вещей въ пространствѣ, но и отношеніе вещей къ пространству; а это было бы отношеніе вещей къ *ничему*. Такое отношеніе есть ничто; слѣд. міръ въ пространствѣ не ограниченъ.

Въ третьемъ противорѣчіи тезисъ и антитезисъ доказываются такъ. *Доказательство тезиса*: предположимъ, что нѣтъ иной причинности кромѣ причинности по законамъ природы. Тогда все, что происходитъ, предполагаетъ предидущее состояніе, изъ котораго оно слѣдуетъ по извѣстному правилу. Но предидущее состояніе само есть нѣчто происшедшее и имѣющее предшествующее состояніе, и. т. д. Слѣдовательно рядъ не можетъ представиться намъ какъ законченный. Однако законъ природы гласитъ, что все происходящее должно имѣть a priori достаточную и опредѣленную причину. Слѣд. это предположеніе наше само себѣ противорѣчитъ. Значитъ надо принять, что нѣчто

Идеалъ чистаго разума—идея о абсолютномъ синтетическомъ единствѣ всѣхъ условій возможности вещей вообще—объективируется въ первичное существо (ein Urwesen, ens originarium), высшее Существо (ens summum), Существо всѣхъ существъ (ens entium). Это—Богъ, надѣляемый предикаментами единаго, простого, вседовольнаго, вѣчнаго и т. д.

Въ философской системѣ Канта, для нашихъ цѣлей ознакомленія съ его философско-правовыми воззрѣніями, всего интереснѣе и важнѣе ученіе о свободѣ и необходимости.

Поэтому мы означенный вопросъ выдѣлимъ и разсмотримъ его нѣсколько подробнѣе.

Если бы явленія, говоритъ Кантъ, были вещами въ себѣ (Dinge an sich), то свобода не существовала бы, такъ какъ въ ряду явленій всѣ звенья между собою тѣсно связаны причинной связью. Но такъ какъ явленія суть только представленія наши, то они должны имѣть основанія (Gründe), которыя сами—не явленія, а нѣкоторыя умопостигаемыя причины [1]).

первоначальное возникло безъ причины. *Доказательство антитезиса*: предположимъ, что свобода существуетъ какъ особый видъ причинности. Слѣд. причинность имѣла бы начало. Нѣкоторая начальная причина была бы такова, что ей не предшествовало бы никакое состояніе, по законамъ котораго ея собственное состояніе возникло бы. Но такой вещи мы изъ опыта познать не можемъ. Слѣд. трансцендентальная свобода есть пустое понятіе, а не предметъ познанія (ein leeres Gedankending).

[1]) Умопостигаемымъ, нуменомъ, Кантъ называетъ вещи въ себѣ, какъ онѣ суть на самомъ дѣлѣ, внѣ отношенія къ нашему познанію. Феноменами Кантъ называетъ, въ противоположность нуменамъ, вещи какъ явленія, когда мы принимаемъ во вниманіе способы, которыми ихъ познаемъ.

Такія умопостигаемыя причины находятся, слѣдовательно, внѣ ряда явленій; но дѣйствіе ихъ замѣчается и въ ряду эмпирическихъ условій. Значитъ дѣйствіе можетъ, съ точки зрѣнія своей умопостигаемой причины, быть свободнымъ; а съ точки зрѣнія явленій—необходимымъ слѣдствіемъ законовъ природы (Die Wirkung kann also in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden).

Въ человѣкѣ, какъ субъектѣ чувственнаго міра, мы можемъ отличать эмпирическій характеръ, благодаря которому его дѣйствія будутъ явленіями и стоятъ въ связи съ другими явленіями согласно законамъ природы. И кромѣ того, мы въ этомъ субъектѣ отличаемъ умопостигаемый характеръ, черезъ который онъ является причиною тѣхъ дѣйствій, какъ явленій—но самъ не стоитъ въ зависимости отъ условій чувственности, самъ не есть явленіе.

Способности, при употребленіи которыхъ человѣкъ является существомъ умопостигаемымъ, мы называемъ разсудкомъ и разумомъ. Что разумъ можетъ быть причиною явленій—ясно изъ наличности въ умѣ нашемъ императивовъ, правилъ должнаго. Должное (das Sollen) выражаетъ особый родъ необходимости, не проявляющійся нигдѣ въ природѣ. Мы не можемъ напримѣръ спросить, что̀ *должно* происходить въ природѣ, какія свойства *долженъ* имѣть кругъ; мы можемъ лишь спросить—что̀ происходитъ въ природѣ, какія свойства имѣетъ кругъ? Должное выражаетъ собою возможное дѣйствіе, основаніемъ котораго является только понятіе (ein blosser Begriff).

Разумъ, въ понятіи должнаго, проявляетъ свое дѣйствіе въ области явленій, самъ не подчиняясь ихъ законамъ. Когда разумъ становится причиною явленій—онъ есть способность, черезъ которую чувственныя условія эмпирическаго ряда **начинаются**. Условіе, лежащее въ разумѣ, не чувственно и само, слѣдовательно, не начинается, не имѣетъ признака временности.

Но въ другихъ отношеніяхъ эта причина, лежащая въ разумѣ, оказывается принадлежащей къ ряду явленій. Человѣкъ самъ—явленіе. Его воля (Willkür) имѣетъ эмпирическій характеръ и является эмпирическою причиною всѣхъ его дѣйствій. Ни одно изъ условій, которыя опредѣляютъ человѣка сообразно его эмпирическому характеру, не стоитъ внѣ подчиненія законамъ природы (Naturwirkungen). Поэтому ни одно дѣйствіе не можетъ начаться само по себѣ.

Но о разумѣ нельзя сказать, что предъ тѣмъ его состояніемъ, которое опредѣляетъ волю, было другое состояніе разума, опредѣляющее первое, потомучто разумъ не есть явленіе и не подчиняется условіямъ чувственности; разумъ не подчиненъ законамъ природы.

Тѣмъ не менѣе, говоритъ Кантъ, дѣйствіе разума начинается въ ряду явленій и притомъ не можетъ образовать среди нихъ простое начало (einen schlechthin ersten Anfang). Напримѣръ мы можемъ прослѣдить причины совершеннаго какимъ нибудь человѣкомъ преступленія—до самыхъ глубокихъ корней: мы найдемъ и дурное воспитаніе, и вредное общество, и неблагопріятныя обстоятельства, и т. д. Но мы всетаки вмѣняемъ преступленіе въ вину, какъ если бы преступникъ этимъ своимъ дѣйствіемъ *началъ* рядъ слѣдствій.

До сихъ поръ мы проводили мысль о свободной причинѣ (von einer freihandelnder Ursache), доказывая, что нѣтъ противорѣчія въ допущеніи возможности дѣйствій, физически не обусловленныхъ, по скольку субъектъ есть разумное существо.

Но реализировать эту мысль мы не могли; намъ не хватало фактовъ, доказывающихъ существованіе міра чистаго разума, установляющихъ, что человѣкъ есть не только феноменъ, но и нуменъ.

И вотъ это пустое мѣсто заполняетъ чистый практическій разумъ, давая—какъ фактъ—законы причинности въ умопостигаемомъ мірѣ, т. е. нравственные законы, не имѣющіе въ себѣ ничего эмпирическаго и потому являющіеся свободными, не зависимыми отъ естественныхъ законовъ явленій.

Практическіе принципы суть такія положенія, которыя содержатъ въ себѣ общее опредѣленіе воли, обнимающее собою многія практическія правила. Эти основоположенія являются субъективными или *максимами*, если условіе ихъ примѣненія разсматривается какъ обязательное лишь для воли даннаго субъекта; они являются объективными основоположеніями или *императивами*, если разсматриваются какъ общеобязательныя.

Напримѣръ я могу себѣ поставить максимой—не оставлять безъ отмщенія никакого оскорбленія. Но я чувствую, что въ этомъ правилѣ не сойдутся со мною другіе. Слѣдовательно это максима, а не императивъ.

Императивы, если они условны, т. е. опредѣляютъ волю въ отношеніи извѣстнаго дѣйствія, называются гипотетическими императивами. Императивы безусловные на-

зываются категорическими императивами; они опредѣляютъ волю какъ волю.

Гипотетическіе императивы суть практическія предписанія (practische Vorschriften), категорическіе императивы суть практическіе законы (practische Gesetze).

Всѣ практическіе принципы, которые предполагаютъ объектъ желанія—какъ основаніе, опредѣляющее волю, являются эмпирическими и не могутъ создать практическихъ законовъ. Объектовъ, о представленіи которыхъ можно было бы a priori рѣшить—будетъ ли оно сопровождаться удовольствіемъ или неудовольствіемъ или окажется безразличнымъ—не существуетъ Значитъ всѣ практическіе принципы, предполагающіе объектъ желанія, условны, не имѣютъ признака общеобязательности.

Слѣдовательно общеобязательными, безусловными принципами, категорическими императивами или практическими законами—могутъ быть лишь законы формальные.

Такъ какъ форма закона, безъ всякаго объекта, безъ матеріи (eine blosse Form), можетъ быть представлена лишь разумомъ, то она не принадлежитъ къ области явленій. Если же практическимъ закономъ для воли можетъ служить лишь общая законодательная форма, то такая воля должна быть мыслима какъ не зависящая отъ естественныхъ законовъ, какъ воля свободная въ строгомъ, т. е. трансцендентальномъ смыслѣ.

Основной законъ чистаго практическаго разума, нравственный законъ, гласитъ—поступай такъ, чтобы максима твоей воли всегда могла служить принципомъ общаго законодательства.

Это замѣчательно, говоритъ Кантъ, и во всей остальной области практическаго познанія не встрѣчается ничего подобнаго: *апріорная мысль о возможномъ общемъ законодательствѣ, мысль слѣдовательно проблематическая, становится закономъ, не заимствуя ничего отъ опыта, ни отъ какой либо внѣшней воли.*

Такой законъ, опредѣляющій волю а priori, есть фактъ разума. Воля, опредѣляемая такимъ формальнымъ закономъ практическаго разума, есть ничто иное какъ самъ практическій разумъ.

Сущность нравственнаго достоинства человѣческихъ дѣйствій состоитъ въ томъ, что моральный законъ непосредственно опредѣляетъ волю. Если опредѣленіе воли происходитъ хотя и согласно съ моральнымъ закономъ, но ради чувства, а не ради самого закона, то такое дѣйствіе будетъ легально, но не нравственно.

Нравственнымъ закономъ воля опредѣляется не только независимо отъ чувственныхъ побужденій, но вопреки имъ. Это отрицательное вліяніе есть отрицательное дѣйствіе по отношенію къ чувствамъ и поэтому само является чувствомъ. Слѣдовательно моральный законъ, отрицая всякія чувства и склонности, самъ создаетъ чувство, которое можетъ быть названо болѣзненнымъ (schmerzhaft genannt werden kann). Хорошо и прекрасно—изъ любви къ людямъ и участливаго къ нимъ благорасположенія дѣлать добро; или быть справедливымъ изъ любви къ порядку. Но это не будутъ истинныя нравственныя дѣянія

Несмотря на такія рѣшительныя утвержденія, что нравственные поступки не имѣютъ ничего общаго съ чувствами и

склонностями, что нравственное чувство есть своеобразное болѣзненное чувство—Кантъ не могъ не сознавать въ глубинѣ души, что сознаніе исполненнаго долга весьма часто доставляетъ человѣку огромное наслажденіе, является вовсе не болѣзненнымъ, мучительнымъ чувствомъ, а напротивъ элементомъ счастія и душевнаго спокойствія. Поэтому онъ счелъ нужнымъ дать разсужденіе о высшемъ благѣ, какъ о связи между добродѣтелью и благополучіемъ.

Въ самомъ нравственномъ законѣ, говоритъ Кантъ, нѣтъ ни малѣйшаго основанія къ необходимой связи между нравственностью и ей пропорціональнымъ благополучіемъ.

Разумное существо, дѣйствующее въ мірѣ, человѣкъ—не есть причина міра и слѣдовательно не можетъ устроить его согласно своимъ нравственнымъ требованіямъ.

Значитъ необходимо предположить существованіе причины указанной связи между нравственностью и благополучіемъ—внѣ міра; такимъ образомъ съ необходимостью постулируется бытіе Бога, какъ необходимое для возможности высшаго блага.

Установивъ понятіе моральнаго закона, Кантъ различаетъ два вида этихъ законовъ. Если они распространяются только на внѣшнія дѣйствія и ихъ закономѣрность—они называются законами юридическими; поскольку же моральные законы оказываются и внутренними побудительными причинами—они называются законами этическими.

Законодательство, которое вмѣняетъ человѣку извѣстное дѣйствіе въ нравственную обязанность (macht eine Handlung zur Pflicht) и эту обязанность дѣлаетъ побудительной причиной къ дѣйствію—называется *этическимъ*.

Наоборотъ, законодательство, которое побудительной причиной къ дѣятельности ставитъ не идею долга, а нѣчто другое, такое законодательство будетъ *юридическимъ*. Оно объективно принуждаетъ, а не субъективно привлекаетъ.

Понятіе о правѣ, во первыхъ, обнимаетъ собою только внѣшнее—именно практическое—отношеніе одного лица къ другому, поскольку ихъ дѣйствія какъ факты могутъ оказывать взаимное вліяніе. Во вторыхъ, понятіе права означаетъ отношеніе хотѣнія одного къ хотѣнію другого [1]). Въ третьихъ, въ этомъ взаимоотношеніи хотѣній—не принимается во вниманіе матерія хотѣнія, т. е. цѣль, которую преслѣдуетъ данное лицо въ данномъ объектѣ. Дѣло идетъ лишь о формѣ обоюднаго хотѣнія, поскольку оно разсматривается какъ свободное; о возможности сочетать дѣйствіе одного изъ субъектовъ съ свободой другого по одному общему закону.

Право, слѣдовательно, есть понятіе объ условіяхъ, при которыхъ хотѣніе одного субъекта можетъ быть сочетаемо съ хотѣніемъ другого по общему закону свободы.

Отсюда всеобщій законъ, категорическій императивъ права—д ѣ й с т в у й в о в н ѣ т а к ъ, ч т о б ы п о л ь з о в а н і е т в о е ю в о л е й м о г л о б ы т ь с о в м ѣ с т и м о п о

---

[1]) Способность желать сообразно понятіямъ, по скольку побужденіе къ дѣятельности лежитъ въ самой способности желать, а не въ какомъ нибудь объектѣ, называется *способностью дѣйствовать по произволу*. Если эта способность соединена съ сознаніемъ возможности дѣйствовать для достиженія объекта—эта способность называется *хотѣніемъ*; если означенная способность съ указаннымъ сознаніемъ не соединена, то она называется *желаніемъ*.

Способность желанія, внутреннимъ основаніемъ которой является разумъ, называется *волей*. Воля, слѣдовательно, не имѣетъ въ сущности никакихъ опредѣляющихъ причинъ—она есть самъ практическій разумъ. Хотѣніе, поскольку оно опредѣляется чистымъ разумомъ, называется *свободнымъ хотѣніемъ*.

общему закону съ свободой всякаго другого человѣка.

Все, что не право—является помѣхой для свободы по общимъ законамъ. Значитъ если извѣстное употребленіе свободы оказывается такою помѣхой для свободы, противно праву, то принужденіе, которое подобному неправому дѣйствію противопоставляется—будетъ противодѣйствіемъ противодѣйствію свободѣ и, слѣдовательно, явится согласнымъ со свободой по общему закону. Значитъ съ правомъ связано полномочіе принуждать того, кто нарушаетъ право.

Поэтому понятіе права превращается въ понятіе возможности сочетанія свободы субъектовъ съ взаимнымъ принужденіемъ (.... man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Verknüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit jedermanns Freyheit unmittelbar setzen).

Кантъ отличаетъ естественное право—какъ то, которое покоится на апріорныхъ, независимыхъ отъ законодательства принципахъ; и положительное—то, которое исходитъ отъ воли законодателя.

Затѣмъ онъ отличаетъ права прирожденныя и пріобрѣтенныя. Первыя—независимы отъ какого либо правового акта и принадлежатъ каждому отъ природы; для возникновенія правъ второго рода нуженъ правовой актъ.

Прирожденное право только одно—свобода, поскольку она сочетается съ свободой другихъ лицъ по общему закону. Всѣ же остальныя такъ называемыя прирожденныя права—равенство, право быть себѣ господиномъ, незапятнанность чести, право дѣлать другимъ то, что имъ не вредитъ и ихъ

не стѣсняетъ и не унижаетъ, право сообщать свои мысли другимъ—все это заключается въ прирожденной свободѣ.

Далѣе Кантъ отличаетъ понятіе права частнаго и публичнаго. Права частныя могутъ существовать и въ естественномъ состояніи, въ такъ называемой провизорной формѣ, и въ государственномъ; права публичныя, т. е. такія, которыя для возникновенія правового состоянія нуждаются во всеобщемъ оповѣщеніи (Bekanntmachung), и права частныя въ перемторной [1]) формѣ, возможны лишь въ государственномъ состояніи.

Въ естественномъ состояніи хотя и существуютъ провизорныя частныя права — вещныя, личныя и вещно-личныя —но пользованіе ими весьма необезпечено. Чтобы каждому было обезпечено „свое"—люди вступаютъ, путемъ договора, въ государственное состояніе и учреждаютъ власть.

Нельзя сказать, что—учреждая государственную власть—люди жертвуютъ частью своей свободы. Надо сказать, что люди жертвуютъ своей беззаконной дикой свободой, чтобы пріобрѣсти свободу въ законной зависимости, т. е. въ правовомъ состояніи.

Каждое государство содержитъ въ себѣ три власти (trias politica)—суверенитетъ (Herrschergewalt) въ лицѣ законодателя; исполнительную власть—въ лицѣ правителя; и правопроизносящую власть (rechtssprechende Gewalt) въ лицѣ судьи.

Эти три власти подобны тремъ положеніямъ практическаго умозаключенія: 1) бо́льшая посылка—законъ воли; 2)

[1]) Провизорный—значитъ временный, предварительный; перемторный—постоянный, окончательный.

меньшая посылка—требованіе дѣйствія, согласнаго съ закономъ; 3) заключеніе—судебное рѣшеніе, опредѣляющее, что въ данномъ случаѣ согласно съ правомъ.

Законодательная власть непогрѣшима; власть правителя не допускаетъ сопротивленія (ist irresistibel); власть судьи безапелляціонна. Происхожденіе верховной власти не подлежитъ, со стороны народа, разслѣдованію; отсюда вытекаетъ заключеніе, что властитель въ государствѣ имѣетъ по отношенію къ подданнымъ только права́, но никакихъ обязанностей; и что́ у народа нѣтъ права возстанія.

Не повинующіеся законамъ и распоряженіямъ властей—наказываются. Категорическому императиву практическаго разума сопутствуетъ идея наказуемости за нарушеніе закона, какъ необходимаго послѣдствія этого нарушенія. Съ идеей наказанія не слѣдуетъ сочетать идею благополучія. Хотя наказывающій часто имѣетъ въ виду извѣстныя благія цѣли (gütige Absicht), но наказаніе должно быть прежде всего наказаніемъ, страданіемъ; наказуемый, если даже для него никакого блага изъ наказанія не воспослѣдуетъ, самъ долженъ согласиться, что съ нимъ поступлено справедливо, что его судьба совершенно сообразна съ его поведеніемъ.

Человѣкъ наказывается не для какой нибудь цѣли, а единственно *потому что* онъ совершилъ преступленіе. Уголовный законъ есть категорическій императивъ. Мѣра наказанія—равенство вреда, нанесеннаго преступникомъ и причиняемаго ему наказаніемъ, такъ называемое jus talionis.

Таковы государственно-правовыя воззрѣнія Канта. Разсужденіе о частномъ правѣ онъ начинаетъ съ ученія о различіи „внѣшняго моего и твоего“.

„Внѣшнее мое“ есть то, чѣмъ я хотя физически не владѣю, но тѣмъ не менѣе нарушеніе моего пользованія этимъ „моимъ“ будетъ посягательствомъ на меня (Läsion).

Такое отношеніе къ объекту называется possessio noumenon, правовое господство (bloss rechtlicher Besitz). Понятіе о правовомъ господствѣ есть понятіе не эмпирическое, т. е. независимое отъ условій мѣста и времени. Но оно должно имѣть примѣненіе (Anwendung) къ предметамъ опыта. Это дѣлается такъ. Правовое понятіе господства, понятіе чистаго разума, прилагается не къ эмпирическимъ объектамъ, а къ понятіямъ разсудка. Вмѣсто держанія, фактическаго владѣнія—мы беремъ понятіе „имѣетъ“, означающееe, что предметъ находится въ моей власти; вмѣсто понятія „внѣ“, какъ чего то въ другомъ мѣстѣ находящагося, мы беремъ понятіе предмета отъ меня отличнаго.

Значитъ имѣть что нибудь моимъ внѣ меня—есть чисто правовая связь воли субъекта съ извѣстнымъ предметомъ, независимо отъ положенія этого предмета во времени и пространствѣ, а исключительно сообразно понятію умопостигаемаго владѣнія. Извѣстное мѣсто на землѣ не потому мое, что я занимаю его своимъ тѣломъ, а потомучто я имъ *владѣю*, хотя бы отдѣлился отъ этого мѣста и ушелъ на другое.

Въ естественномъ состояніи можетъ существовать лишь физическое владѣніе; по соединеніи людей въ общество это физическое владѣніе превращается въ правовое. Физическое владѣніе въ естественномъ состояніи Кантъ называетъ предварительнымъ, провизорнымъ установленіемъ моего и твоего (provisorisches mein und dein).

Пріобрѣтеніе „внѣшняго моего и твоего“ распадается на слѣдующіе виды:

1) Сообразно матеріи или объекту—я пріобрѣтаю вещь, или услугу, или лицо.

2) Сообразно формѣ—право будетъ вещное, или личное, или вещно-личное (къ вещно-личнымъ правамъ относятся право брачное, права господъ по отношенію къ слугамъ).

3) Сообразно правовому основанію—пріобрѣтеніе бываетъ или одностороннее, или двустороннее, или всестороннее (facto, pacto, lege).

Въ окончательныхъ выводахъ Кантово ученіе о правѣ представляетъ весьма мало оригинальнаго. Мы встрѣчаемся у него съ давно знакомой теоріей естественнаго права, какъ права разума, съ шаблонными картинами естественнаго состоянія и послѣдующаго его перехода въ состояніе государственное через общественный договоръ. Ученіе о трехъ властяхъ въ государствѣ—законодательной, исполнительной и судебной, заимствовано у Монтескье, прибавлено только сравненіе съ силлогизмомъ; различіе права и нравственности, какъ нормъ внѣшняго поведенія и внутренняго, психическаго, настроенія —весьма близко къ взглядамъ Томазіуса. Объясненіе связи между нравственностью и благополучіемъ—то же самое, которое дается Гуго Гроціемъ и Локкомъ.

Но не эти выводы и результаты цѣнны у Канта, а та геніальная философская система, на которой они зиждутся. Для того чтобы установить правильное отношеніе къ воззрѣніямъ Канта на право и государство—мы должны уяснить себѣ основы его общефилософскаго ученія, критически отнес-

тись къ нему, принять или отвергнуть; тѣмъ самымъ рѣшится участь и всѣхъ второстепенныхъ теорій, частныхъ точекъ зрѣнія и производныхъ дисциплинъ.

Самъ Кантъ, съ прозорливостью геніальнаго философа, указалъ тотъ путь, по которому должна слѣдовать критика его системы.

Тѣ, кто не согласенъ со мной, говоритъ онъ, должны представить себѣ, что время и пространство суть два великія ничто, существующія лишь затѣмъ, чтобы вмѣщать все существующее, не будучи сами чѣмъ то реальнымъ. А это нелѣпо.

Или они должны себѣ представить, что время и пространство являются отвлеченными понятіями, полученными изъ опыта, какъ нѣчто общее всѣмъ явленіямъ; тогда математическія истины окажутся полученными изъ опыта. Но въ такомъ случаѣ онѣ не моглибы имѣть той безусловной необходимости, которую на самомъ дѣлѣ имѣютъ.

И вотъ оказывается, что тѣ математическія истины, апріорность которыхъ Кантъ отстаивалъ, основывая на этой апріорности свое утвержденіе, что пространственныя отношенія вещей не суть ихъ качества, а только формы нашихъ представленій—эти самыя истины, именно геометрическія истины, получены нами изъ опыта.

Результаты работъ великаго русскаго геометра Н. И. Лобачевскаго приводятъ насъ къ неизбѣжному выводу, что пространство могло бы обладать иными свойствами, чѣмъ тѣ, которыя приняты Эвклидомъ; и что при этомъ условіи существовала бы иная геометрія, съ иными теоремами, совершенно отличными отъ теоремъ общераспространенной Эвклидовой геометріи. Мало того, можно сомнѣваться—которая изъ двухъ

геометрій справедлива, какое въ дѣйствительности существуетъ пространство—Эвклидово ли пространство или пространство Лобачевскаго. [1])

Если это такъ, если геометрія есть наука опытная—то Кантово ученіе о трансцендентальной идеальности пространства — падаетъ. Пространство, согласно вышеприведенному мнѣнію самого Канта, должно быть признано отвлеченнымъ понятіемъ, полученнымъ изъ опыта, изъ наблюденія надъ протяженностью, какъ качествомъ вещей.

Существуетъ одно возраженіе противъ приведеннаго вывода; говорятъ, что несмотря ни на какія математическія теоріи о пространствахъ съ иными свойствами, люди всетаки представляютъ себѣ пространство именно такимъ, какимъ оно характеризуется въ теоремахъ Эвклида.

Но это фактически невѣрно. Многіе изъ знаменитѣйшихъ ученыхъ высказывали сомнѣніе въ необходимости геометрическихъ истинъ (эвклидовой геометріи). Напримѣръ великій математикъ Гауссъ утверждалъ, что „наше знаніе истинъ геометріи совершенно лишено того полнаго убѣжденія въ ихъ необходимости (и слѣдовательно абсолютной истинѣ), которое принадлежитъ ученію о величинахъ.“ [2]). Н. И. Лобачевскій въ своихъ „Новыхъ началахъ“ говоритъ: „Въ самыхъ понятіяхъ геометріи еще не заключается той истины, которую хотятъ доказывать и которую повѣрить подобно другимъ физическимъ законамъ могутъ лишь опыты, каковы напримѣръ

---

[1]) «Празднованіе Императорскимъ Казанскимъ университетомъ столѣтней годовщины дня рожденія Н. И. Лобачевскаго»; рѣчь профессора Ѳ. М. Суворова, стр. 91; рѣчь профессора А. В. Васильева, стр. 137.

[2]) Тамъ же; рѣчь проф. А. В. Васильева, стр. 111.

астрономическія наблюденія.“ [1]) Знаменитый физикъ и естествоиспытатель Германъ Гельмгольцъ полагалъ, что геометрія не есть апріорная наука, но наука объ эмпирическихъ мѣроотношеніяхъ пространства. [2])

Но если падаетъ ученіе Канта о пространствѣ, то и вся его система теряетъ характеръ обязательности, становится произвольнымъ построеніемъ.

Правда, нѣкоторыя положенія его мы охотно принимаемъ за правильныя. Таково напримѣръ ученіе о второмъ противорѣчіи въ антиноміяхъ чистаго разума; мы не можемъ представить себѣ матерію ни недѣлимой до безконечности, ни безконечно дѣлимой. Но съ этимъ и другими положеніями Канта мы соглашаемся на основаніи особыхъ, самостоятельныхъ, соображеній, а не какъ съ частями его системы.

Признавая, что философская система Канта опровергнута, мы тѣмъ самымъ нисколько не умаляемъ ея значенія. За Кантомъ навсегда остается огромная заслуга—введеніе критической методы въ философію. Если мы имѣемъ теперь твердое основаніе въ нашихъ научныхъ и философскихъ работахъ, благодаря вышеозначенному убѣжденію, что протяженность есть дѣйствительное качество вещей, то этимъ убѣжденіемъ мы прежде всего обязаны Канту. Если бы вопросъ о границахъ познавательной способности не былъ поставленъ и реальность пространства (какъ родового понятія для протяженности вещей) не была отвергнута, никакихъ положительныхъ результатовъ въ области философіи не было бы достигнуто. Не бы-

---

[1]) Тамъ же, стр. 112.

[2]) Тамъ же, рѣчь профессора А. И. Смирнова, стр. 185.

ло бы никакой возможности установить единообразную точку зрѣнія въ самыхъ основныхъ вопросахъ; и теперь, какъ въ XVIII столѣтіи, философы съ одинаковымъ правомъ утверждали бы—одни, что пустое пространство и время существуютъ, другіе—что нѣтъ; одни признавали бы, что первичныя качества вещей—протяженность, фигура, величина и т. д.—познаются нами такъ, ка̀къ они есть, другіе отрицали бы это; и т. п.

Нынѣ же, когда установлено, что пространство—какъ родовое понятіе протяженности вещей—абсолютно реально, такія произвольныя построенія ужѐ немыслимы; подъ ногами имѣется твердая почва, опираясь на которую можно продолжать научно-философскія изслѣдованія съ надеждою на дальнѣйшіе успѣхи. И всѣмъ этимъ мы обязаны критицизму Канта.

Тѣмъ не менѣе, система Канта потеряла свою обязательность. Мы можемъ, слѣдовательно, съ любыми изъ его положеній не согласиться, признать ихъ недоказанными и найти иныя рѣшенія данныхъ вопросовъ болѣе доказательными. Напримѣръ относительно времени мы можемъ согласиться съ Гербертомъ Спенсеромъ, который учитъ, что понятіе времени (ка̀къ и пространства) образовано изъ данныхъ опыта. [1])

То же самое происходитъ и по отношенію къ категоріямъ. Разъ философія Канта дискредитирована опроверженіемъ его ученія о пространствѣ, мы смѣло можемъ отказаться признать категоріи за законы, которые разсудокъ предписываетъ природѣ. Для нѣкоторыхъ основоположеній разсудка мы принимаемъ опытное происхожденіе. Это касается, главнымъ образомъ, закона причинности; данныя современной науки убѣж-

---

[1]) H. Spencer, Principles of Psychology.

дають насъ, что законъ причинности есть ничто иное какъ субъективное выраженіе эмпирическихъ законовъ вѣчности матеріи и сохраненія энергіи.

Наконецъ, ученіе Канта о категорическихъ императивахъ чистаго разума, по даннымъ біологическихъ наукъ, получаетъ совершенно иное освѣщеніе. Мы не можемъ не признать вмѣстѣ съ Кантомъ, что въ насъ живетъ нравственное чувство, сознаніе долга, предъявляющее свои требованія независимо отъ нашихъ ближайшихъ интересовъ и часто вопреки имъ.

Но такъ какъ ученіе Канта о человѣкѣ какъ causa noumenon потеряло свою обязательность, то мы гораздо охотнѣе принимаемъ иное объясненіе происхожденія нравственныхъ чувствъ—какъ полезныхъ виду качествъ, развивающихся въ насъ подъ вліяніемъ прямого приспособленія къ условіямъ общежитія, а также подъ дѣйствіемъ естественнаго отбора въ процессѣ индивидуальной и коллективной борьбы за существованіе. [1])

Теорія естественнаго права послѣ Канта.

Ученіе Канта о нравственности и правѣ, какъ о категорическихъ императивахъ практическаго разума, имѣло большое вліяніе на послѣдующихъ философовъ и юристовъ, сторонниковъ теоріи естественнаго права.

Въ философскомъ критицизмѣ Канта, как мы видѣли, элементы эмпиризма и идеализма сливаются воедино. Кантъ

[1]) Объ этомъ нѣсколько подробнѣе будетъ сказано ниже.

признаетъ вещь въ себѣ, т. е. наличность внѣшняго міра, недоступнаго нашему познанію такъ, какъ онъ есть на самомъ дѣлѣ; означенный внѣшній міръ однако воздѣйствуетъ на насъ; акты этого воздѣйствія мы укладываемъ въ особыя формы и приводимъ въ опредѣленныя связи сообразно свойствамъ нашей познавательной способности. Такимъ путемъ получаются представленія и ихъ сочетанія, а „вещи въ себѣ“ принимаютъ характеръ „явленій“. Мы приписываемъ вещамъ тѣ свойства и такія связи, которыми онѣ обладаютъ *для насъ*, какъ явленія; но разумъ нашъ учитъ, что вещи въ себѣ не таковы и не подчиняются на самомъ дѣлѣ тѣмъ „законамъ природы“, которымъ онѣ подчинены въ нашемъ познаніи, какъ явленія.

Подобно тому, какъ въ древности Платонъ взялъ только одну сторону философіи Сократа и развилъ ее въ самостоятельную доктрину, такъ новѣйшіе философы — Фихте, Шеллингъ и Гегель — взяли изъ философіи Канта только элементы идеализма и развили ихъ въ такія же стройныя—и такія же фантастическія—системы, какъ идеализмъ Платона.

Іоганнъ Готлибъ Фихте (1762—1814) построилъ чисто идеалистическую философскую систему. Кантъ, какъ мы видѣли, утверждалъ, что разсудокъ человѣка есть законодатель природы; Фихте пошелъ еще далѣе и объявилъ, что разсудокъ есть не только законодатель природы, но и творецъ всего внѣшняго міра.

Фихте исходитъ изъ Декартова положенія — cogito ergo sum, но придаетъ ему иной смыслъ. По Декарту сознаніе наше есть первичный *фактъ*; а по Фихте—*первичная дѣятельность* (eine Thathandlung).

Эта дѣятельность человѣческаго Я создаетъ все существующее. Я существуетъ само черезъ себя; Я само себя полагаетъ (Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn); Я=Я, какъ A=A. Но если A=A то A не=—A; значитъ понятію Я противополагается понятіе не-Я.

Но разъ мы признали мыслящее Я за исходную точку всей философіи, за первичную дѣятельность, то это Я должно заключать въ себѣ абсолютную тотальность реальности. Какъ же тогда возможно не-Я?

Я само полагаетъ не-Я и имъ себя ограничиваетъ, опредѣляетъ (bestimmt); и происходитъ это такъ, что Я полагаетъ лишь часть тотальности своей реальности (einen Theil von der absoluten Totalität der Realität) и такимъ образомъ снимаетъ, отрицаетъ остальную часть этой реальности, перенося ее на не-Я. Реальность есть дѣятельность; противоположность дѣятельности есть страданіе [1]) какъ *положительное* отрицаніе дѣятельности (Leiden ist *positive* Negation); и сколько дѣятельности отрицается въ Я, столько же полагается ея въ не-Я. Такимъ образомъ не-Я постольку имѣетъ значеніе для Я, поскольку Я уменьшаетъ свою дѣятельность (das Nicht-ich hat .... für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt sich)

Такимъ образомъ установляется взаимодѣйствіе между Я и не-Я; посредствомъ этого взаимодѣйствія снимается между ними противорѣчіе. Напримѣръ—*я думаю* обозначаетъ дѣятельность и въ то же время ограниченіе дѣятельности, страданіе; *думать* есть особенное опредѣленіе *бытія* (denken

[1]) Не въ смыслѣ непріятныхъ ощущеній, а въ смыслѣ недостатка дѣятельности.

ist eine besondere Bestimmung des Seyns), исключающее всѣ другіе роды бытія; такимъ образомъ въ понятіи *думать* сливаются дѣйствіе и страданіе; по отношенію къ объекту мысли это дѣйствіе, по отношеніи къ бытію вообще —страданіе.

Но въ этомъ синтезисѣ важно то обстоятельство, что въ взаимодѣйствіи Я и не-Я—Я есть причина, первичная реальность (Ur-Realität), а не-Я—слѣдствіе (der Effect, keine Ur-Realität).

Я создаетъ и противополагаетъ себѣ не-Я, какъ сказано, черезъ ограниченіе своей дѣятельности; изъ первичнаго ограниченія дѣятельности Я возникаетъ ощущеніе; это ощущеніе объективируется и облекается въ формы представленій (пространство и время) и въ категоріи; этимъ путемъ, черезъ дѣятельность разсудка, создается реальность внѣшняго міра.

Но спрашивается—зачѣмъ же все это? Къ чему Я ограничиваетъ себя, создаетъ внѣшній міръ и т. д.?

Абсолютное Я, заключая въ себѣ всю тотальность реальности, безконечно и само себѣ равно; въ немъ ничего не различается, нѣтъ никакого многообразія; такое Я есть все и ничто. Чтобы быть чѣмъ нибудь оно должно создать въ себѣ многообразіе, нѣчто различное и потому чуждое; [1]) Я полагаетъ не-Я, создаетъ объектъ.

Здѣсь получается противорѣчіе, говоритъ Фихте. Какъ можетъ безконечная дѣятельность Я распространяться на конечный объектъ? Это противорѣчіе разрѣшается слѣдующимъ

---

[1]) Тутъ у Фихте самый слабый пунктъ всего построенія: необходимость многообразія не можетъ быть доказана и Фихте самъ въ этомъ признается: Es thut in ihm sich eine Ungleichheit, und darum etwas fremdartiges hervor (Dass dies geschehe, lässt sich a priori gar nicht erwiesen, sondern jeder kann es sich nur in seiner eigener Erfahrung darthun).

образомъ: Я безконечно, но безконечно оно лишь въ стремленіи; оно стремится быть безконечнымъ (Das Ich ist unendlich, aber bloss seinem Streben nach; es strebt unendlich zu seyn). Но въ понятіи стремленія лежитъ нѣчто конечное, противящееся стремленію, такъ какъ то, чему ничто не противодѣйствуетъ, не есть стремленіе (denn dasjenige, dem nichts *widerstrebt*, ist kein Streben).

Такимъ образомъ выводится необходимость самоограниченія Я.

Стремленіе Я къ дѣятельности ради дѣятельности называется нравственностью. Сознавая въ себѣ эту тенденцію къ абсолютной дѣятельности, это стремленіе исполнять долгъ ради долга, Я полагаетъ себя свободнымъ; разумъ самъ опредѣляетъ свою дѣятельность—въ этомъ состоитъ свобода и этимъ путемъ разумъ становится *практическимъ*.

Человѣкъ, какъ разумное существо, слѣдовательно, не можетъ полагать себя, не приписывая себѣ свободной дѣятельности. Но понятіе человѣка не есть понятіе объ одномъ индивидуумѣ, а понятіе о цѣломъ родѣ; человѣкъ только между людьми человѣкъ.

Каждый человѣкъ стремится дѣйствовать свободно; слѣдовательно—чтобы возможно было общеніе между людьми, каждый долженъ поставить себѣ закономъ ограниченіе своей свободы свободою всѣхъ другихъ людей (dass jedes freie Wesen es sich zum Gesetz mache, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken). Такое отношеніе между людьми называется правовымъ отношеніемъ (Rechtsverhältniss).

Право, слѣдовательно, можетъ существовать лишь въ об-

ществѣ; понятіе же естественнаго права (das Urrecht) совпадаетъ съ понятіемъ свободы; человѣкъ, какъ разумное существо, имѣетъ право быть въ чувственномъ мірѣ всегда только *причиною* (Das Urrecht ist daher das absolute Recht der Person, in der Sinnenwelt *nur Ursache* zu seyn (schlechthin nie Bewirktes)).

Для того чтобы требованіе ограничивать свою свободу свободою другихъ, какъ необходимое условіе общежитія, соблюдалось—учреждается государство и создается положительное право.

Общефилософское ученіе Фихте изложено въ „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ (1794); ученіе о нравственности въ „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ (1798); ученіе о правѣ въ „Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre“ (1796).

Фридрихъ Вильгельмъ Іосифъ Шеллингъ (1775—1854) высказалъ свои воззрѣнія на право въ одной журнальной статьѣ, написанной въ 1795 и напечатанной въ 1797 году—„Neue Deduction des Naturrechts“; подъ несомнѣннымъ и подавляющимъ вліяніемъ „Критики практическаго разума“ дедуцируетъ онъ естественное право изъ понятія объ автономіи человѣка какъ нумена, какъ вещи въ себѣ.

Я властвую надъ міромъ объектовъ; въ нихъ проявляется моя причинность—я указываю каждому объекту мѣсто въ ряду явленій и предписываю ему законы. Весь міръ моя моральная собственность.

Я могу встрѣтить во внѣшнемъ мірѣ физическія препятствія и, преклоняясь передъ подавляющей силой природы, не-

Uebermacht der Natur über meine physische Kraft), говорю, что дальше не могу идти (ich kann nich weiter).

Но моральнаго противодѣйствія въ природѣ я не могу встрѣтить. Если что нибудь въ моральномъ отношеніи дѣйствительно (moralisch-wirklich ist), то пусть оно будетъ физически-невозможно—въ моральномъ мірѣ мое дѣло сдѣлано.

Моральной силѣ моей я могу встрѣтить препятствіе лишь въ человѣчествѣ, а не въ природѣ. Тутъ я останавливаюсь въ священномъ трепетѣ и говорю—дальше идти я не смѣю (ich darf nicht weiter).

Такимъ образомъ свобода индивидуума получаетъ ограниченіе въ свободѣ другихъ индивидуумовъ. Но такъ какъ съ достоинствомъ человѣка, какъ разумнаго существа, несовмѣстимо подчиненіе волѣ другого индивидуума, то воля каждаго отдѣльнаго человѣка подчиняется общей волѣ (mein Willen unterwirft sich dem allgemeinen Willen damit er keinem individuellen unterthan sey), такъ что индивидуумъ является и подчиненнымъ и законодателемъ (какъ слагаемое въ общей волѣ).

Такое состояніе есть правовое состояніе и правомъ слѣдовательно будетъ то, что формально согласно съ общей волей.

Впослѣдствіи Шеллингъ никогда ужѐ не возвращался къ вопросу о правѣ; тѣмъ не менѣе мы можемъ предположить, что изложенное ученіе не встало бы въ непримиримое противорѣчіе съ его мистико-идеалистическими общефилософскими воззрѣніями; свободу Шеллингъ всегда признавалъ однимъ изъ основныхъ свойствъ субъекта, опредѣляя её какъ „добровольное утвержденіе со стороны Духа и Сердца—по ихъ собственнымъ законамъ—того, что̀ необходимо“ (Geist und

Herz, nur durch ihr eigenes Gesetz gebunden, freiwillig bejahen, was nothwendig ist).

Общефилософская система Шеллинга, въ противоположность субъективному идеализму Фихте, можетъ быть названа объективнымъ идеализмомъ. По Фихте мыслящій умъ создаетъ міръ; въ этомъ смыслѣ духъ и природа, мышленіе и бытіе —тождественны, потомучто послѣднее есть продуктъ перваго. По Шеллингу природа и духъ, бытіе и мышленіе также тождественны—но смыслъ отождествленія у него иной; духъ не создаетъ природу, ни природа не создаетъ духа, но оба они отождествляются въ абсолютѣ.

Существуетъ лишь единое, безконечное абсолютное или Богъ. Его бытіе есть становленіе (der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene ist). Чтобы возможно было становленіе—въ абсолютѣ должны обособиться отдѣльныя вещи. Но внѣ Бога ничего не можетъ быть; возникающее противорѣчіе примиряется такимъ образомъ, что вещи имѣютъ свое основаніе въ томъ, въ чемъ самъ Богъ не является самимъ собою (die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist), иначе сказать—въ томъ, что составляетъ основу его существованія (was Grund seiner Existenz ist).

Эта основа есть ничто иное какъ стремленіе (die Sehnsucht) вѣчно единаго къ созданію самого себя (sich selbst zu gebären); въ ней, въ названной основѣ, заключена воля, но воля безсознательная, безъ разума (Wille, in dem kein Verstand ist).

Названное неразумное, не сознающее себя, стремленіе есть основа зла, неупорядоченности въ мірѣ; но изъ него же рождается порядокъ, свѣтъ, разумъ (aus diesem Verstandlosen

ist im eigentlichen Sinne der Verstand geboren). Безсознательное стремленіе, раздѣляющее единство, создающее множественность вещей, разумомъ вновь приводится къ единству.

Субъективному идеализму Фихте и объективному идеализму Шеллинга—Гегель противопоставилъ свою систему такъ называемаго абсолютнаго идеализма.

Георгъ Вильгельмъ Фридрихъ Гегель (1770—1831) въ нѣкоторой степени объединяетъ воззрѣнія Фихте и Шеллинга. Философія Гегеля, какъ и Шеллинга, является философіей тождества, объединяющей духъ и природу въ абсолютѣ; но въ то же время у него, какъ у Фихте, пріоритетъ дается духу.

Гегель [1]) смотрѣлъ на міръ какъ на становленіе абсолюта, совершающееся по законамъ такъ называемаго діалектическаго развитія—тезисъ, антитезисъ, синтезисъ.

Абсолютъ не есть нѣчто пребывающее; ему присуща жизнь, становленіе. Чистое бытіе равно небытію; въ неопредѣленной непосредственности чистаго бытія заключается полная однородность, слѣдовательно оно также пусто и неопредѣленно какъ чистое небытіе. Эта мысль поясняется слѣдующимъ примѣромъ—если бы всѣ предметы сіяли какъ солнце, то мы такъ же бы ничего не видали, какъ въ абсолютной темнотѣ. Поэтому нѣтъ чистаго бытія, а есть лишь становленіе, какъ непрестанный процессъ измѣненій.

[1]) Философія права изложена у Гегеля въ «Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften», часть 3-я, «Die Philosophie des Geistes», и въ «Grundlinien der Philosophie des Rechts». Общефилософскія воззрѣнія въ первыхъ двухъ частяхъ Encyclopaedie—«Die Logik» и «Naturphilosophie». Энциклопедію философскихъ наукъ Гегель читалъ въ Гейдельбергѣ въ 1816—17 акад. году, въ Берлинѣ въ 1818 — 19 году и, съ добавленіями (Zusätze), въ 1826—27 акад. году. «Philosophie des Rechts» вышла въ 1821 году.

Путемъ становленія бытіе (Seyn или Ansichseyn) превращается въ ино-бытіе (das Andersseyn или Daseyn); инобытіе есть опредѣленное бытіе (das Deseyn ist Seyn mit einer Bestimmtheit), нѣчто (etwas)—конечное и измѣнчивое. Бытіе и ино-бытіе отождествляются въ для-себя-бытіи (das Fürsichseyn), какъ непосредственномъ цѣломъ, примиряющемъ въ себѣ ихъ противорѣчіе.

Идея развитія въ тройномъ темпѣ безраздѣльно господствуетъ въ философіи Гегеля. Все, о чемъ онъ говоритъ, заключено въ рамки этой тріады.

Абсолютъ въ своемъ бытіи есть идея; въ своемъ ино-бытіи онъ является природой (die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseyns ergeben); въ совершенной формѣ для-себя-бытія—становится духомъ.

Духъ въ свою очередь проходитъ три ступени развитія. Въ бытіи онъ свободный субъективный духъ; сюда относится ученіе о духѣ, какъ естественной сущности, о Я и о духѣ въ субъективно-объективномъ смыслѣ. Въ ино-бытіи онъ—объективный духъ, принимающій форму реальности, какъ созданнаго имъ міра, въ которомъ свобода принимаетъ форму необходимости; здѣсь область права, морали и нравственности. Наконецъ въ для-себя-бытіи духъ становится абсолютнымъ, достигаетъ единства субъективнаго и объективнаго духа; это область искусства, религіи и философіи.

Во всемъ этомъ для нашихъ цѣлей важно лишь ученіе о объективномъ духѣ, т. е. о правѣ, морали и нравственности.

Свободная воля, говоритъ Гегель, проявляется во первыхъ въ непосредственной единичной сознающей свою свободу—личности (der Geist in der Unmittelbarkeit seiner für

sich selbst seyender Freiheit ist einzelner..... er ist Person, das Sich-Wissen dieser Freiheit...); личность должна проявиться во внѣшней сферѣ, въ чемъ нибудь отъ себя отдѣльномъ (von ihm Unterschiedenes), въ вещи, несвободной, безличной и безправной. Такъ возникаетъ формальное, абстрактное право.

Во вторыхъ, свободная воля обращается къ себѣ самой (ist in sich reflectirt), обособляется и принимаетъ форму права субъективной воли, субъективнаго сознанія долга, является моралью (das Recht des subjectiven Willens, die Moralität).

Наконецъ односторонвія проявленія свободной воли во внѣшней сферѣ—по отношенію къ вещамъ, и во внутренней сферѣ—въ формѣ субъективнаго сознанія долга, объединяются въ такъ называемой нравственности, общественномъ порядкѣ, объединяющемъ въ себѣ и внѣшній и внутренній, объективный и субъективный, моменты свободной воли.

Свободная воля, разсматриваемая какъ формальное, абстрактное право, есть лишь простая возможность, создаетъ для личности права безъ всякой обязательности ихъ осуществленія (das abstrakte Recht ist also nur erst blosse Möglichkeit........ Deshalb giebt die rechtliche Bestimmung eine Befugniss, aber es ist nicht nothwendig, dass ich mein Recht verfolge....). Проявляется абстрактное право въ видѣ собственности, договорныхъ отношеній и въ формѣ возстановленія нарушенныхъ правъ и наказаній за такія нарушенія.

Въ наказаніи абстрактное право, путемъ отрицанія своего отрицанія, становится дѣйствительнымъ и дѣйствующимъ (sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt); воля этимъ путемъ обращается къ себѣ (der an sich seyende Wille durch Auf-

heben dieses Gegensatzes in sich zurückgekehrt.....ist) и совершается переходъ отъ абстрактнаго права къ праву субъективной воли, къ морали. Это значитъ, что наказаніе (и угроза наказаніемъ) заставляетъ человѣка вдумываться въ свои поступки и подвергать ихъ суду собственной совѣсти.

Въ противоположность абстрактному праву, которое представляетъ собою простую возможность, въ области морали господствуетъ субъективное сознаніе долга, какъ безусловнаго требованія. Рѣшающій голосъ въ опредѣленіи того, что̀ должно и что̀ запрещено, что̀ добро и что̀ зло—принадлежитъ здѣсь самому субъекту, его совѣсти (das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjectiven Bewusstseyns aus, nähmlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist).

Однако совѣсть человѣка не застрахована отъ ошибокъ. Окончательное опредѣленіе, что̀ слѣдуетъ считать должнымъ и запрещеннымъ, добромъ и зломъ—принадлежитъ такъ называемой нравственности (Sittlichkeit) или общественному порядку. Въ немъ сливается абстрактное право съ субъективнымъ сознаніемъ долга, свобода съ необходимостью; человѣкъ пріучается дѣйствовать такъ, какъ требуетъ общество, имѣя въ то же время сознаніе, что такъ поступать повелѣваетъ ему долгъ, совѣсть.

Въ нравственности, въ общественномъ порядкѣ, субъективная свободная воля сливается съ общею разумною волею (der allgemeine vernünftige Wille). Объективный духъ принимаетъ здѣсь свою совершеннѣйшую форму, форму народнаго духа, въ которомъ отождествляется должное и дѣйствительное.

Общественный порядокъ поэтому долженъ быть признанъ осуществленіемъ идеи свободы и добра, какъ абсолютной цѣли всего мірозданія (die realisirte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt; die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute.)

Общественный порядокъ осуществляется въ формѣ семьи, общества и государства; послѣднее есть высшая, совершеннѣйшая форма, объединяющая въ себѣ двѣ первыя, являющіяся взаимно противоположными. Семья представляетъ собою первоначальный, непосредственный союзъ, основанный на чувствѣ взаимной любви; общество является антитезисомъ семьи, воплощая въ себѣ стремленіе людей къ обособленности, къ преслѣдованію исключительно личныхъ интересовъ; государство снимаетъ, примиряетъ это противорѣчіе—въ высшемъ единствѣ.

Критиковать систему Гегеля значитъ напрасно тратить время—произвольность и искусственность этого сложнаго построенія слишкомъ очевидна. Исходною точкою служитъ основное положеніе Фихтевскаго идеализма, признающее природу созданіемъ духа, отождествляющее бытіе и мышленіе съ отдачею пріотитета послѣднему. И разъ вообще идеализмъ отвергнутъ—тѣмъ самымъ отвергаются всѣ системы, авторы которыхъ исходятъ изъ этого ложнаго философскаго принципа.

Нѣкоторый интересъ возбуждаютъ къ себѣ воззрѣнія Гегеля наличностью въ нихъ идеи развитія, являющейся основнымъ положеніемъ всей современной науки и философіи. Но эта плодотворная идея не внесла съ собою живой струи въ систему Гегеля, такъ какъ была имъ понята въ узкомъ смыслѣ осуществленія предначертаннаго плана, а не въ современномъ широкомъ значеніи эволюціи, какъ ряда измѣненій, совершающихся по опредѣленнымъ законамъ.

Любопытна также точка зрѣнія, съ которой Гегель смотритъ на естественное право. Въ правѣ, какъ общественномъ порядкѣ, по ученію Гегеля—осуществляется идея свободы. Въ этомъ, слѣдовательно, онъ совершенно сходится и съ Кантомъ, и съ Фихте, и съ Шеллингомъ, построившими ученіе о естественномъ правѣ на этомъ принципѣ. И въ то же время Гегель отвергаетъ идею естественнаго права.

Естественное право, говоритъ онъ, обыкновенно понимается какъ существующее отъ природы (als ein in unmittelbarer Naturweise vorhandenes) и дѣйствующее въ естественномъ состояніи людей, которое изображается состояніемъ естественной свободы; по отношенію къ нему состояніе общежитія (der Zustand der Gesellschaft) является ограниченіемъ свободы.

Но все это совершенно невѣрно, говоритъ Гегель. Право основывается на свободѣ личности, на ея самоопредѣленіи (Selbstbestimmung), которое противоположно естественному состоянію (Naturbestimmung). Поэтому естественное право есть наличность силы, естественное состояніе—господство насилія; о естественномъ состояніи можно съ достовѣрностью сказать лишь одно—что изъ него надо выйти (dass aus ihm herauszugehen ist).

Въ этихъ разсужденіяхъ Гегеля несомнѣнно сказалось вліяніе воззрѣній исторической школы права, высказанныхъ въ концѣ XVIII столѣтія Гуго и въ первой половинѣ второго десятилѣтія XIX вѣка основателемъ исторической школы—Фридрихомъ Карломъ Савиньи.

Наконецъ, мы не можемъ не остановиться на отождествленіи Гегелемъ понятій абсолютнаго права и морали въ такъ называемой нравственности, т. е. въ общественномъ порядкѣ.

Высказывая такой взглядъ, Гегель шелъ въ разрѣзъ съ господствовавшимъ со временъ Томазіуса убѣжденіемъ, что право и нравственность коренным образомъ различаются между собою и имѣютъ совершенно особыя области примѣненія. Отождествляя право и мораль въ общественной нравственности, Гегель открыто призналъ ихъ явленіями одного и того же порядка и тѣмъ самымъ implicite высказалъ мысль, столь блестяще впослѣдствіи развитую Іерингомъ, что какъ право, такъ и мораль опираются столько же на внутреннее сознаніе долга (нравственное чувство, субъективное правосознаніе), сколько на внѣшнее принужденіе (организованное принужденіе со стороны государства, неорганизованное принужденіе со стороны общества).

Въ противоположность философамъ, стремившимся дедуцировать естественное право изъ основныхъ философскихъ принциповъ, юристы XIX вѣка, сторонники теоріи естественнаго права, старались—подобно юристамъ XVII и въ особенности XVIII столѣтія—разработать подробности и частности этой доктрины.

Такъ въ XVII вѣкѣ у Пуффендорфа мы встрѣчаемъ раздѣленія и подраздѣленія понятія естественнаго права. Естественныя права, говоритъ онъ, различаются какъ права человѣка по отношенію къ самому себѣ и по отношенію къ другимъ людямъ; эти послѣднія права раздѣляются на права абсолютныя и гипотетическія.

Такъ какъ человѣку свойственно самосохраненіе, то онъ имѣетъ право и соотвѣтствующую обязанность (Пуффендорфъ,

какъ выше сказано, права человѣка выводитъ изъ его обязанностей) заботиться о развитіи своихъ душевныхъ качествъ (cultura animi); сюда относится Богопочтеніе, самопознаніе, правильная оцѣнка внѣшнихъ благъ и т. п. Изъ этого же закона самосохраненія истекаютъ права и обязанности по отношенію къ своему тѣлу—поддержаніе жизни и здоровья, оборона отъ всякихъ покушеній со стороны другихъ людей.

Рядомъ съ этими правами и обязанностями, по отношенію къ себѣ, стоятъ права и обязанности по отношенію къ другимъ людямъ, различающіяся какъ права и обязанности абсолютныя и гипотетическія. Права абсолютныя—это тѣ, которыя обязываютъ человѣка во всякомъ состояніи; права гипотетическія—это тѣ, которыя обязываютъ человѣка лишь въ состояніи, людьми учрежденномъ (quae statum aut institutum, per homines formatum aut receptum, praesupponunt).

Къ области правъ абсолютныхъ относятся нормы права естественнаго, установляющія равенство между людьми, запрещающія наносить вредъ другимъ людямъ, обязывающія вознаграждать за причиненный вредъ, держать свое слово и т. д.; къ области права гипотетическаго относятся нормы права вещнаго, договорнаго и т. д., потомучто господство надъ объектами права учреждено человѣческою волею (dominia rerum, qualia nunc sunt, voluntas humana constituit)—но разъ такія права учреждены, то нарушеніе ихъ запрещается уже естественнымъ правомъ.

Въ XVIII вѣкѣ Вольфъ установляетъ еще болѣе различій. Обязанности онъ различаетъ какъ общія (obligatio universalis) и частныя (obligatio singularis). Общія обязанности—это такія, которымъ подчиненъ всякій человѣкъ, какъ человѣкъ (quatenus

homo est); такова напримѣръ обязанность самосохраненія. Обязанности частныя—тѣ, которыя возникаютъ изъ какого либо иного основанія, а не только потому что субъектъ есть человѣкъ; сюда относится напримѣръ обязанность воспитывать дѣтей, лежащая на человѣкѣ не потому, что онъ человѣкъ, а потому, что онъ отецъ.

Общимъ и частнымъ обязанностямъ соотвѣтствуютъ общія и частныя права (jus universale et jus singulare); соотвѣтственно выше взятымъ примѣрамъ—право самосохраненія есть право общее, присущее человѣку, какъ таковому; а родительская власть присуща не всякому человѣку, а лишь имѣющему дѣтей.

Затѣмъ Вольфъ отличаетъ права врожденныя (jus connatum), принадлежащія человѣку въ силу самаго факта его существованія, напримѣръ—право на тѣ дѣйствія, которыя необходимы для сохраненія жизни и тѣлесной неприкосновенности; и права пріобрѣтенныя, возникающія вслѣдствіе какого нибудь человѣческаго дѣйствія (jus enim acquisitum non resultat nisi facto quodam tuo interveniente); напримѣръ родительская власть есть право пріобрѣтенное—для этого надо жениться и имѣть дѣтей.

Далѣе Вольфъ отличаетъ права и обязанности первоначальныя и производныя, вытекающія изъ другихъ правъ и обязанностей; потомъ говоритъ объ обязанностяхъ человѣка къ самому себѣ, къ людямъ и къ Богу и т. д., и т. д.

Такія же подробности въ ученіи о естественномъ правѣ, съ дѣленіями и подраздѣленіями, напоминающими средневѣковую схоластику, мы встрѣчаемъ у юристовъ XIX вѣка, писавшихъ о естественномъ правѣ.

Напримѣръ Карлъ Давидъ Августъ Рöдеръ въ „Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie“, 1846, опредѣляя право какъ нормы, регулирующія жизнь разумныхъ существъ, даетъ, въ „общей части“ своего сочиненія, слѣдующія подраздѣленія этого понятія.

Если разсматривать право, какъ начало, регулирующее всю совокупность жизненныхъ отношеній человѣка, то оно можетъ быть раздѣлено на столько видовъ, сколько существуетъ у человѣка цѣлей—право на занятія наукой (Wissenschaftsrecht), искусствомъ (Kunstrecht), право получать образованіе, исповѣдовать данную религію и т. д.

Если разсматривать право въ отношеніи къ средствамъ удовлетворенія человѣческихъ цѣлей, то можно отличать права личныя, права на вещи и права на чужія услуги; послѣдняго рода права̀ распадаются на семейныя права, относящіяся до услугъ неопредѣленныхъ и на неопредѣленно-продолжительное время; и обязательственныя, касающіяся строго опредѣленныхъ услугъ, въ теченіи опредѣленнаго, точно ограниченнаго времени.

Сообразно происхожденію—права̀ распадаются на прирожденныя и пріобрѣтенныя; по субъекту—на права отдѣльнаго индивидуума и цѣлаго общества.

Въ „особенной части“ Рöдеръ разсматриваетъ права по слѣдующимъ рубрикамъ. Прежде всего онъ отличаетъ права̀ единичнаго человѣка, какъ таковаго, и права единичнаго человѣка, какъ члена общества.

Права̀ единичнаго человѣка распадаются на права̀, опредѣляющія или личность человѣка цѣликомъ; или отдѣльныя стороны его личности (Bestandtheile des menschlichen Wesens);

или отдѣльныя ея свойства (Grundeigenschaften des menschlichen Wesens); или общеніе съ другими людьми; или отношенія къ вещамъ. Къ первой группѣ относятся право самоопредѣленія личности, право поддержанія жизни и сохраненія здоровья, право самопомощи, право самообороны, право самоусовершенствованія и т. д.; ко второй—право распоряженія своими духовными силами, въ особенности право вѣроисповѣданія, право распоряженія своими тѣлесными силами, право заботиться о своемъ здоровьи и т. д.; къ третьей—право на индивидуальность (т. е. на установленіе извѣстныхъ отношеній къ людямъ, на выборъ профессіи, на изъявленіе предсмертной воли), право равенства, личная свобода, честь и т. д.; къ четвертой группѣ относятся—право взаимопомощи, право взаимнаго довѣрія, право заключенія договоровъ и т. п.; къ пятой —право собственности, сервитуты и т. д.

Права̀ человѣка какъ члена общества различаются какъ права обязательственныя, право брачное, правовыя отношенія родителей и дѣтей, право опеки и наслѣдственное право.

Несмотря на столь подробную и тщательную разработку ученія о естественномъ правѣ—эта теорія въ XIX вѣкѣ, вытѣсняемая историческимъ направленіемъ, имѣетъ весьма малое распространеніе. Если мы пожелаемъ перечислить ученыхъ XIX столѣтія, принадлежащихъ къ школѣ естественнаго права, то, не считая католическихъ теологовъ и канонистовъ, будемъ въ состояніи назвать весьма немного именъ—напримѣръ Цейлера (Zeiller, Natürliches Privatrecht, 1802), Рейтница (Reitnitz, Naturrecht, 1803); Томаса (Thomas,

Lehrbuch des Naturrechts, 1803), Бера (Behr, System des Naturrechts, 1804), Аренса (H. Ahrens, Cours du droit naturel ou de philosophie du droit, 1837), Роттека (Carl v. Rotteck, Lehrbuch des Naturrechts und der Staatswissenschaften, 1829), Рöдера (K. D. A. Röder, Grundzüge des Naturrechts oder der Rechtsphilosophie, 1846); изъ новѣйшихъ—Буастеля (Alphonse Boistel, Cours élémentaire du droit naturel, 1870), Вилькомма (Sophus Willkomm, Rechtsphilosophie, 1891), Офнера (Ofner, Rechtstheorie und Historische Schule, 1888), Катрейна (Victor Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 1901).

Между тѣмъ въ XVIII вѣкѣ писатели, трактовавшіе о естественномъ правѣ, считались многими десятками [1]).

Мы прослѣдили историческія судьбы теоріи естественнаго права; теперь намъ предстоитъ закончить ознакомленіе съ эволюціей другого—историческаго—направленія въ области философіи права.

Выше было указано, что въ половинѣ XVIII столѣтія прекратилось существованіе голландской школы юристовъ, стоявшихъ на исторической точкѣ зрѣнія, высказывавшихъ

---

[1]) Вотъ напримѣръ имена авторовъ наиболѣе извѣстныхъ учебниковъ естественнаго права (разныя Lehrbücher, Lehrsätze, Grundsätze, Grundlinien Fundamenta, Manuels) за XVIII столѣтіе: Hundling, Gerhard, Rechenberg, Böhmer, Köhler, Grübner, Frisch, Burlamaqui, Claproth, Nettelbladt, Achenwall, Daries, Hellmann, Baumgarten, Carel, Rawe, Sultzer, Westphal, Lampredi, Martini, Pestel, Schrodt, Pilati, Hufeland, Fredesdorf, Habicht, Schaumann, Hofbauer, Schmalz, Rössig, Tafinger, Klein, Stephani, Servin, Buhle, Gutjahr, Bensen, Heidenreich, Weiss, Höpfner, Krugg.

мысль о постепенномъ измѣненіи, развитіи права. На смѣну голландской школѣ, во второй половинѣ XVIII вѣка, пришла такъ называемая гёттингенская школа, непосредственно примыкающая къ исторической школѣ XIX столѣтія. Но прежде чѣмъ перейти къ изученію этихъ двухъ направленій, мы имѣемъ познакомиться съ философско-правовыми воззрѣніями Монтескье, образующаго собою какъ бы соединительное звено между школою естественнаго права и исторической школой.

Монтескье.

Шарль Монтескье (1689—1755), знаменитый французскій государствовѣдъ, по воззрѣніямъ своимъ занимаетъ середину между школой естественнаго права и исторической школой. Въ своей книгѣ „De l'esprit des lois“ (1748) онъ признаетъ существованіе естественнаго права и въ то же время все сочиненіе посвящаетъ развитію и доказательству мысли, что содержаніе законовъ каждаго даннаго народа стоитъ въ прямой и непосредственной зависимости отъ условій, въ которыхъ онъ живетъ. При этомъ—подобно французскимъ юристамъ XVI вѣка—онъ понимаетъ эту зависимость статически, а не динамически, т. е. обращаетъ вниманіе на существованіе связи между условіями жизни народа и содержаніемъ его законодательства въ данную опредѣленную эпоху, но не представляетъ себѣ процесса измѣненія нормъ и историческаго развитія права, какъ одной изъ сторонъ народной жизни, одного изъ элементовъ прогрессирующей человѣческой культуры.

Законы въ широкомъ смыслѣ, говоритъ Монтескье, суть

необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей; поэтому и божество, и матеріальный міръ, и животныя, и человѣкъ—имѣютъ свои законы.

У людей, существъ разумныхъ, есть два рода законовъ; одни—установленные ими самими, другіе—не созданные людьми. Есть такія отношенія, которыя справедливы сами по себѣ, внѣ предписаній положительнаго права; таковы напримѣръ —необходимость повиноваться законамъ, разъ существуетъ общество; благодарность за благодѣянія; необходимость воздаянія зломъ за зло и т. д.

Но особенность людей, какъ разумныхъ существъ, состоитъ въ томъ, что они—вслѣдствіе несовершенства своего разума—подвержены ошибкамъ, склонны подчиняться влеченіямъ своихъ чувствъ и такимъ образомъ перестаютъ исполнять предписанія законовъ природы.

При такихъ условіяхъ люди могутъ забыть Бога; Богъ напоминаетъ имъ о себѣ законами религіи. Они могутъ забыть свои обязанности по отношенію къ самимъ себѣ; философы напоминаютъ имъ объ этихъ обязанностяхъ, указывая законы нравственности. Наконецъ люди могутъ забыть свои обязанности по отношенію другъ къ другу, забыть законы общественной жизни; законодатели призываютъ ихъ къ обязанностямъ гражданина законами государственными и гражданскими (lois politiques et civiles).

Законы природы, какъ сказано, проистекаютъ изъ условій нашей организаціи (de la constitution de notre être). Чтобы познать ихъ, надо разсматривать человѣка въ естественномъ состояніи, какимъ онъ былъ бы до образованія обще-

ства. Законами природы и будутъ такіе законы, которые дѣйствовали бы въ подобномъ естественномъ состояніи.

Законъ природы, который влечетъ насъ къ Богу, создателю нашему, заставляетъ насъ познавать его, есть первый изъ естественныхъ законовъ по своему великому значенію.—Но не первый по времени.

Люди въ естественномъ состояніи не будутъ конечно склонны къ отвлеченнымъ умозрѣніямъ. Они прежде всего позаботятся о самосохраненіи. Человѣкъ въ естественномъ состояніи прежде всего будетъ сознавать свою слабость; основною чертою его характера будетъ робость; поэтому въ естественномъ состояніи, въ противоположность мнѣнію Гоббса, люди вовсе не склонны нападать другъ на друга; миръ есть первый законъ природы.

Къ чувству своей слабости въ естественномъ состояніи у человѣка присоединилось бы еще сознаніе своихъ потребностей. Вторымъ закономъ природы будетъ слѣдовательно побужденіе къ отысканію пищи.

Затѣмъ, хотя люди въ естественномъ состояніи и боятся другъ друга, однако между лицами различныхъ половъ существуетъ естественное влеченіе. Это влеченіе есть третій законъ природы.

Наконецъ, люди вообще склонны чувствовать удовольствіе во взаимномъ сближеніи, чтобы дѣлиться другъ съ другомъ своими чувствами и знаніями; стремленіе жить въ обществѣ себѣ подобныхъ будетъ четвертымъ естественнымъ закономъ.

По соединеніи въ общество люди теряютъ сознаніе своей слабости; каждое отдѣльное общество сознаетъ свою силу и стремится ею воспользоваться—отсюда возникаетъ состояніе

войны между народами; отдѣльныя лица въ каждомъ данномъ обществѣ стараются обратить въ свою пользу благопріятныя условія общежитія—отсюда и между членами одного и того же народа возникаетъ состояніе войны.

Это состояніе двойной войны заставляетъ людей издавать законы международные, государственные и гражданскіе.

Законъ, въ общемъ смыслѣ, есть человѣческій разумъ —поскольку онъ управляетъ всѣми народами, живущими на землѣ; законы государственные и гражданскіе каждой націи являются лишь частными случаями, въ которыхъ примѣняется этотъ человѣческій разумъ.

Законы эти настолько должны быть свойственны тому народу, для котораго они установлены, что совпаденіе содержанія законовъ различныхъ націй должно считаться весьма рѣдкою случайностью.

Законы должны соотвѣтствовать природѣ и принципу того правительства, которое въ данной странѣ существуетъ. Законы должны сообразоваться съ физическимъ устройствомъ страны и ея климатомъ, съ свойствами территоріи, съ ея расположеніемъ, величиною; съ образомъ жизни населяющихъ ее народовъ, въ зависимости отъ того—будутъ ли они земледѣльцы, охотники, пастухи; они должны сообразоваться съ степенью свободы, которая можетъ быть допущена государственнымъ устройствомъ данной страны; съ религіей населяющихъ ее людей; съ ихъ характеромъ, богатствомъ, торговлей, съ ихъ числомъ, съ ихъ нравами и обычаями. Наконецъ, законы должны состоять въ извѣстномъ взаимоотношеніи и между собою; со своимъ способомъ происхожденія; съ порядкомъ вещей,

для регулированія котораго они издаются, и съ намѣреніями законодателя (avec l'objet du législateur).

Я предпринимаю, заканчиваетъ Монтескье, ознакомленіе со всѣми этими отношеніями. Всѣ вмѣстѣ они образуютъ то, что носитъ названіе—духъ законовъ.

По природѣ своей формы правленія различаются какъ республиканская, монархическая и деспотическая. Республиканская форма—это такая, гдѣ народъ въ цѣломъ, или его часть, является обладателемъ суверенной власти; въ первомъ случаѣ будетъ демократія, во второмъ аристократія. Монархическая форма—когда правитъ одно лицо, сообразно твердо-установленнымъ законамъ. Деспотическая форма—гдѣ правитъ одно лицо безъ всякихъ законовъ (sans loi et sans règle), подчиняя всѣхъ своей волѣ и капризу.

Въ зависимости отъ природы формы правленія стоитъ содержаніе очень многихъ законовъ. Въ республикахъ законы должны издаваться народомъ (или правящей частью его); долженъ существовать сенатъ, такъ какъ народъ, подобно монархамъ, даже болѣе чѣмъ монархъ, нуждается въ совѣщательномъ учрежденіи; рѣшенія сената могутъ имѣть силу временныхъ законовъ; народъ - суверенъ долженъ дѣлать самъ все, что можетъ быть исполнено непосредственно цѣлымъ народомъ, а гдѣ это невозможно, тамъ дѣйствуютъ представители народа; народъ самъ долженъ ихъ избирать, чтобы они были истинными его представителями; избраніе это происходитъ, и вообще всѣ дѣла рѣшаются, открытою подачей голосовъ. Въ монархіяхъ вся полнота власти должна принадлежать монарху; самостоятельныхъ посредствующихъ властей (какъ властъ сената въ республикѣ) не существуетъ; посредствующею не-

самостоятельною властью является высшее сословіе (la noblesse).

Принципомъ формы правленія называются тѣ человѣческія страсти (passions humaines), которыми направляется дѣятельность правительства; и законы должны быть сообразны съ принципомъ формы правленія не менѣе, чѣмъ съ его природою.

Принципъ республиканской формы правленія—республиканская добродѣтель, любовь къ законамъ и отечеству, требующая постояннаго и неуклоннаго предпочтенія интересовъ государственныхъ интересамъ личнымъ и включающая въ себѣ всѣ остальныя, частныя, добродѣтели. Эта основная добродѣтель есть самое существенное требованіе для хорошаго республиканскаго правленія; въ республикахъ всякій гражданинъ можетъ сдѣлаться членомъ правительства—и чтобы республиканская форма правленія сохранилась въ неприкосновенности, граждане должны ее любить (pour le conserver, il faut l'aimer). Слѣдовательно въ республикахъ должны быть прилагаемы заботы къ развитію въ гражданахъ этой добродѣтели, что достигается правильною постановкою воспитанія въ семьѣ и школѣ.

Наличность добродѣтели одинаково необходима какъ въ демократическихъ республикахъ, такъ и въ аристократическихъ; только въ аристократіи добродѣтель нужна лишь правящему классу, а въ демократіяхъ—всему народу. Въ аристократіи среди лицъ правящаго класса, а въ демократіи среди всего народа, должно сохраняться равенство; поэтому въ республикахъ должны существовать законы, регулирующіе въ указанномъ смыслѣ имущественныя отношенія, и необходимой

составною частью республиканской добродѣтели является умѣренность.

Принципъ монархической формы правленія—честь, стремленіе отличиться по службѣ и получать награды, какъ признаніе этихъ отличій. Чувство чести воспитывается въ людяхъ не семьею и не школой, а самою жизнью.

Принципъ деспотіи есть страхъ, внушаемый людямъ жестокимъ съ ними обращеніемъ.

Законы должны обезпечивать свободу гражданъ. Понятію свободы, говоритъ Монтескье, придается самый разнообразный смыслъ. Одни подъ свободою понимаютъ право выбирать того, кому надо повиноваться; другіе подъ свободою понимаютъ возможность производить всякія насилія; иные—наличность республиканской формы правленія и т. д. На самомъ же дѣлѣ свобода есть право дѣлать все то, что дозволяется законами, и спокойствіе духа, происходящее отъ сознанія всеобщей безопасности.

Отъ угнетенія со стороны другихъ гражданъ—граждане охраняются государственною властью; отъ угнетенія со стороны власти можетъ охранить также лишь власть. Слѣдовательно въ государствѣ должно существовать раздѣленіе властей. [1]) Властей этихъ три—законодательная, издающая новые законы и исправляющая или отмѣняющая старые; исполнительная, которая объявляетъ войну и заключаетъ миръ, ведетъ международныя сношенія, заботится объ общественной

---

[1]) Монтескье имѣетъ въ виду, какъ показываетъ дальнѣйшее изложеніе, исключительно государство съ монархической ограниченной формой правленія.

безопасности и предупреждаетъ непріятельскія вторженія; и власть судебная, которая наказываетъ виновныхъ или разбираетъ споры между гражданами. И всѣ три власти должны быть раздѣлены.

Если въ одномъ лицѣ или учрежденіи соединяется власть законодательная съ исполнительною, то въ государствѣ не будетъ свободы.

Равнымъ образомъ не будетъ свободы и тогда, когда власть судебная не отдѣлена отъ законодательной или исполнительной. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ легко можетъ возникнуть угнетеніе народа со стороны лица или учрежденія, сосредоточившаго въ своихъ рукахъ разнородную власть; но если всѣ три власти соединяются въ однихъ рукахъ, то получится наихудшій видъ деспотіи, чему примѣры мы видимъ въ итальянскихъ республикахъ.

Судебная власть не должна находиться въ рукахъ постояннаго учрежденія (un sénat permanent), но должна принадлежать лицамъ, избираемымъ изъ народа, и судъ долженъ функціонировать періодически; благодаря этому судебная власть, столь страшная въ рукахъ человѣка, не будетъ принадлежать исключительно ни одному какому либо сословію, ни лицамъ извѣстной профессіи, и благодаря этому будетъ такъ сказать невидимой (invisible et nulle).

Такъ какъ въ свободномъ государствѣ всякій человѣкъ съ свободною душой долженъ управлять самъ собою, то законодательная власть должна принадлежать народу. Но такъ какъ въ большихъ государствахъ весь народъ цѣликомъ не можетъ осуществлять эту власть, а въ маленькихъ государствахъ это хотя и возможно, но сопряжено съ большими затрудненіями, то законодательная власть вручается выборнымъ отъ народа.

Далѣе, въ каждомъ государствѣ есть люди, выдающіеся по своему рожденію, богатству, заслугамъ. Если такіе люди будутъ имѣть одинаковый избирательный голосъ со всѣми остальными—то они затеряются въ массѣ народа, ихъ интересы не будутъ приниматься во вниманіе, ихъ свобода превратится въ рабство передъ толпой. Поэтому они должны принимать въ законодательной дѣятельности народа особое участіе, сообразное съ ихъ достоинствомъ. Имѣетъ быть образована палата изъ такихъ лицъ, выдающихся своимъ положеніемъ (corps des nobles), и эта палата должна имѣть право veto по отношенію къ рѣшеніямъ народныхъ представителей, а эти послѣдніе должны имѣть въ свою очередь право veto по отношенію къ рѣшеніямъ палаты благородныхъ.

Изъ трехъ властей, о которыхъ мы говорили, продолжаетъ Монтескье, судебная власть является до извѣстной степени не существующей (en quelque façon nulle). Остаются двѣ. А такъ какъ необходима какая нибудь власть, которая могла бы регулировать (tempérer) ихъ дѣятельность, то такую функцію всего приличнѣе поручить палатѣ благородныхъ. Напримѣръ этой палатѣ принадлежитъ право судить государственныхъ преступниковъ, причемъ обвинителемъ является палата представителей; верхней палатѣ принадлежитъ также право смягчать приговоры суда и, какъ сказано выше, право veto по отношенію къ рѣшеніямъ палаты представителей.

Исполнительная власть должна находиться въ рукахъ монарха; этой власти свойственна дѣятельность быстрая и энергичная и проявлять такую дѣятельность можетъ лишь одно лицо, а не цѣлое учрежденіе. Этой власти, кромѣ правъ,

перечисленныхъ выше, принадлежитъ право созыва законодательныхъ учрежденій и право veto по отношенію къ ихъ рѣшеніямъ.

Итакъ, говоритъ Монтескье, вотъ общія черты конституціи: законодательное учрежденіе слагается изъ двухъ палатъ, имѣющихъ взаимное право veto; обѣ онѣ сдерживаются исполнительною властью и сами ее сдерживаютъ.

Въ другихъ мѣстахъ своей книги Монтескье говоритъ о взаимоотношеніи содержанія законовъ съ прочими условіями жизни народа—съ величиною территоріи, климатомъ, торговымъ оборотомъ, денежнымъ обращеніемъ, фактомъ усиленія или сокращенія прироста народонаселенія и т. д. Но центральною частью работы Монтескье, доставившею ему широкую извѣстность, является вышеизложенное ученіе о раздѣленіи властей. Ученіе это относится всецѣло къ области государственнаго права; поэтому мы не можемъ заняться подробнымъ разборомъ и лишь въ немногихъ словахъ коснемся дальнѣйшихъ его судебъ.

Теорія раздѣленія властей доставила Монтескье не мало послѣдователей, но въ то же время многіе писатели явились его противниками. Между прочимъ замѣчено было, что эта теорія имѣетъ очень крупный недостатокъ; предусмотрѣвъ возможность злоупотребленія властью, превышенія власти, Монтескье противопоставилъ этому злоупотребленію сдерживающее вліяніе со стороны другихъ властей. Но онъ не обезпечилъ правильность хода государственной жизни отъ возможнаго бездѣйствія власти и не занялся вопросомъ—чѣмъ будетъ поддерживаться взаимная согласованность дѣятельности раздѣленныхъ властей.

И вотъ Бенжаменъ Констанъ (1767—1830),

признавая теорію трехъ властей Монтескье въ указанномъ отношеніи совершенно неудовлетворительной, противопоставилъ ей, въ сочиненіяхъ, изданныхъ во второмъ десятилѣтіи XIX вѣка, свою теорію четырехъ властей. Для того чтобы три власти, законодательная, исполнительная и судебная, дѣйствовали вполнѣ правильно, безостановочно и согласно—необходима особая сила. Такая сила не можетъ заключаться ни въ одной изъ названныхъ властей, потомучто при этомъ условіи одна власть подавляла бы другія. Означенная сила должна принадлежать власти нейтральной и стоящей выше остальныхъ трехъ, власти—королевской. Монархъ долженъ быть безотвѣтственъ, личное положеніе его должно быть неизмѣримо выше положенія подданныхъ; имущественная обезпеченность его должна быть такова, чтобы ему нечего было желать въ этомъ отношеніи. При такихъ условіяхъ монархъ будетъ чуждъ человѣческихъ страстей—честолюбія, корыстолюбія и т. п.; единственною его заботой будетъ благо подданныхъ; онъ будетъ совершенно нейтраленъ, безпристрастенъ и окажется въ состояніи успѣшно выполнять принадлежащую ему высокую функцію—поддержанія равновѣсія, гармоніи въ дѣятельности трехъ раздѣленныхъ властей. Мысль сама по себѣ превосходная. Но осуществленіе ея на практикѣ, равно какъ и теоретическое проведеніе съ должной послѣдовательностью—недостижимы; оказалось невозможнымъ совершенно отдѣлить королевскую власть отъ власти исполнительной. У Констана, напримѣръ, власть монарха почти совершенно сливается съ исполнительной властью. Король назначаетъ министровъ; королю принадлежитъ право объявленія войны и заключенія мира; королю принадлежитъ право veto по отношенію къ рѣ-

шеніямъ законодательныхъ учрежденій, потомучто—говоритъ Констанъ—власть *исполняющая* законы должна принимать участіе въ ихъ изданіи по слѣдующимъ соображеніямъ: никакая власть не будетъ охотно исполнять законы, не ею постановленные; власть, исполняющая чужія постановленія, не можетъ имѣть достаточнаго авторитета; король и министры научаются опытомъ, почему ихъ участіе въ законодательствѣ весьма полезно.—Такое полное смѣшеніе власти королевской съ исполнительною является крупнымъ и безвыходнымъ противорѣчіемъ въ теоріи Констана. Вопросъ о раздѣленіи властей и до сихъ поръ можетъ считаться открытымъ. Существуетъ нѣсколько воззрѣній въ этой области—теорія единства власти, теорія совмѣстности властвованія и другія.

Наиболѣе раціональнымъ можетъ считаться воззрѣніе, высказанное Блюнчли и Робертомъ Молемъ. Іоганнъ Каспаръ Блюнчли (1808—1881), представитель органической теоріи государства, полагалъ, что равенство отдѣльныхъ властей въ государствѣ противорѣчитъ фактамъ дѣйствительности. Власти въ государствѣ подобны органамъ въ тѣлѣ человѣка; число ихъ не ограничивается тремя и между ними существуетъ такая же связь и раздѣленіе функцій, какъ между органами въ организмѣ, изъ которыхъ каждый исполняетъ свое назначеніе и занимаетъ свойственное ему, но никакъ не равное съ другими, положеніе. Робертъ Моль (1799—1875) теоріи раздѣленія властей противополагаетъ идею единства государственной власти и понятіе государственнаго организма, какъ единства въ разнообразіи.

Геттингенская школа.

Основателемъ геттингенской школы юристовъ считается Стефанъ Пюттеръ (1725—1805), обнаружившій ясное пониманіе измѣнчивости содержанія права въ зависимости отъ измѣненія условій жизни. Философское пониманіе права у Пюттера сложилось подъ прямымъ вліяніемъ Лейбница и Монтескье.

Въ сочиненіи „Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae“, 1667, Лейбницъ высказалъ мысли, несомнѣнно заимствованныя у французскихъ юристовъ исторической школы XVI столѣтія, о необходимости излагать науку права не въ порядкѣ юстиніановыхъ сборниковъ, а въ самостоятельной научной системѣ; и о желательности историческаго изученія права. Монтескье, какъ мы имѣли случай убѣдиться, развивалъ идею о зависимости содержанія законовъ отъ условій жизни народа.

Подъ вліяніемъ этихъ писателей, ссылаясь на нихъ, Пюттеръ въ своей книгѣ „Neuer Versuch einer juristischen Encyclopaedie und Methodologie“, 1767, требуетъ, чтобы юристы изучали каждое данное положительное право, обращая вниманіе на тѣ измѣненія, которыя въ немъ происходятъ съ теченіемъ времени. Напримѣръ законодательство Юстиніана должно изучать въ связи съ древнѣйшимъ римскимъ правомъ, чтобы уловить, какимъ порядкомъ и изъ какихъ элементовъ образовалось это законодательство.

Подъ вліяніемъ Пюттера и сложилась геттингенская школа, къ числу представителей которой относятся Густавъ Гуго, Рейтемейеръ, Флаттъ, Зейденштикеръ и другіе.

Наиболѣе виднымъ изъ нихъ былъ Густавъ Гуго (1764—1844). Онъ первый сдѣлалъ сравненіе права съ языкомъ; подобно тому какъ языкъ не установленъ договоромъ и не данъ готовымъ отъ Бога, а развивается самъ собою постепенно и незамѣтно, такъ же и право создается не только черезъ дѣятельность законодательства, но и путемъ самостоятельнаго развитія въ видѣ „нормъ, добровольно принимаемыхъ народомъ“, т. е. обычнаго права.

Эта мысль, представляющая собою—въ зародышѣ—всю теорію современной исторической школы, высказана Густавомъ Гуго въ различныхъ его сочиненіяхъ, наиболѣе же подробно въ журнальной статьѣ „Die Gesetze sind nicht die einzige Quelle der juristischen Wahrheiten“, Civilistisches Magazin, Juli, 1812, и въ книгѣ „Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts“, и. 4-е, 1819. Въ названныхъ работахъ мы встрѣчаемъ не только ужѐ извѣстное намъ сравненіе права съ языкомъ, но и указанія на огромную роль „нормъ добровольно принимаемыхъ народомъ“ (ein von dem Volke selbst freywillig angenommenes Recht; das, was sich ohne Gesetzgebung so ganz von selbst macht), „обычаевъ“ (Gewohnheiten), „особенныхъ правъ“ (besonderes Recht).

Авторъ горячо опровергаетъ такъ называемую теорію соизволенія, приписывающую обязательность нормъ обычнаго права явно-выраженному или молчаливому согласію законодателя, и утверждаетъ, что наоборотъ—дѣйствіемъ обычнаго права могутъ видоизмѣняться и даже отмѣняться законодательныя нормы.

Геттингенская школа самостоятельныхъ крупныхъ заслугъ въ наукѣ права не имѣетъ. Требованіе излагать римское право въ системѣ—было далеко не ново; теорія историческаго раз-

витія права высказана лишь вскользь, набросана въ эскизной формѣ, подробно не развита и не разработана. Поэтому геттингенская школа интересна для насъ лишь какъ переходное научное направленіе, подготовившее появленіе исторической школы права.

Историческая школа.

Глава исторической школы права, знаменитый германскій юристъ Фридрихъ Карлъ Савиньи (1779—1861) развилъ во всей полнотѣ основныя положенія этой школы въ брошюрѣ „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“, 1814, и затѣмъ повторилъ съ нѣкоторыми дополненіями въ первомъ томѣ „System des heutigen Römischen Rechts“, 1840.

Брошюра „Vom Beruf unserer Zeit“ носила полемическій характеръ и была написана по поводу сочиненія извѣстнаго въ то время юриста Тибо „Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland“, 1814.

Тибо (1772—1840) былъ ученый съ довольно неопредѣленными взглядами, но преимущественно склонявшійся къ теоріи естественнаго права. Напримѣръ въ статьѣ „Ueber das Studium der Römischen Rechtsgeschichte“, 1808, онъ прямо высказывается за необходимость изученія римскаго права совмѣстно съ его исторіей, т. е. присоединяется къ воззрѣніямъ геттингенской школы. Въ другихъ сочиненіяхъ онъ выступаетъ прямымъ сторонникомъ теоріи естественнаго права. Къ числу такихъ работъ относится и названная—„Ueber die Nothwendigkeit eines allgemeinen bürgerlichen Rechts für Deutschland“.

Послѣ освобожденія отъ французскаго владычества—въ Германіи наблюдался значительный подъемъ духа и обнаружилось стремленіе къ національному объединенію. Тибо въ указанномъ сочиненіи высказался противъ политическаго объединенія Германіи, находя, что оно создастъ слишкомъ большое однообразіе условій жизни и тѣмъ стѣснитъ возможность всесторонняго развитія духовныхъ силъ нѣмецкаго народа. Объединеніе Германіи желательно, но оно должно принять совершенно особую форму: нужно создать обще-германское гражданское право. Вмѣсто многихъ и разнообразныхъ мѣстныхъ правъ, слагающихся каждое въ свою очередь изъ различныхъ элементовъ, необходимо ввести одинъ общій гражданскій кодексъ, согласный съ основными, неизмѣнными началами права (der Willkür der einzelnen Regierungen entzogenen..... ....Gesetzbuch...).

По мнѣнію Тибо—существуютъ вѣчные, неизмѣнные принципы права, подобные математическимъ истинамъ; таковы—собственность, наслѣдственное право, общія начала договорнаго права и вообще все, что относится къ общей части юриспруденціи. Мѣстныя же различія въ правахъ представляются результатомъ неразвитости, косности права, слѣдствіемъ грубости человѣческой и привычки къ издавна установившимся, хотябы и нецѣлесообразнымъ формамъ и отношеніямъ (Folgen unkluger Abgeschiedenheit und unüberlegter Willkür...).

По поводу этого проэкта Тибо и была написана брошюра Савиньи „Vom Beruf unserer *Zeit*“. Предложеніе Тибо, говоритъ онъ, неосуществимо и созданіе сразу цѣлаго кодекса —невозможно, по крайней мѣрѣ въ настоящее время. Гражданское право, языкъ, обычаи, форма правленія (Verfassung)

—всѣ эти явленія, говоритъ Савиньи, не представляются обособленными, это скорѣе отдѣльныя силы, виды дѣятельности народа, тѣсно между собою связанныя общимъ убѣжденіемъ народа, сознаніемъ внутренней необходимости, исключающей всякую идею случайнаго и произвольнаго происхожденія. Подобно языку право никогда не испытываетъ застоя, а всегда развивается, вѣчно движется и измѣняется. Истинный источникъ права есть общее народное убѣжденіе, эти внутреннія, молчаливыя силы (innere, stillschweigende Kräfte), которыя нѣсколько неправильно называются обычнымъ правомъ. Съ теченіемъ времени, съ развитіемъ культуры, различныя стороны дѣятельности народа обособляются въ различныхъ классахъ и функція правообразованія сосредоточивается въ классѣ юристовъ. Законодательство является также источникомъ права, законы могутъ измѣнять дѣйствующее въ странѣ право, но само собою разумѣется, говоритъ Савиньи, что надо прибѣгать къ этому съ величайшей осторожностью, такъ какъ такого рода законы очень легко могутъ внести значительную порчу въ область права. Когда идетъ рѣчь объ изданіи новаго кодекса, то подъ этимъ подразумѣвается собраніе и переработка всего дѣйствующаго права, съ прибавленіемъ новыхъ нормъ, и изложеніе его въ письменной формѣ—такъ что этотъ кодексъ впредь является единственнымъ дѣйствующимъ правомъ, а все остальное, что не вошло въ кодексъ—отмѣняется. Однако не всякая эпоха можетъ считать кодифицированіе права своимъ призваніемъ. Лишь народъ, достигшій зрѣлаго развитія, можетъ обладать достаточно развитою матеріальной стороной права, равно какъ необходимой силой логическаго мышленія и достаточно выработаннымъ языкомъ, чтобы быть въ состояніи выполнить эту трудную задачу. Современную ему эпоху

въ Германіи Савиньи не считалъ такимъ призваннымъ къ кодификаціи періодомъ исторіи германскаго народа. Въ наукѣ права у насъ, говоритъ онъ, едва начинаетъ пробуждаться вѣяніе того духа, который долженъ её современемъ оживить и дать ей надлежащее развитіе, но теперь сдѣлано въ этомъ отношеніи еще такъ мало, что составленіе сколько нибудь удовлетворительнаго кодекса должно признать пока невозможнымъ. У насъ, продолжаетъ Савиньи, нѣтъ ни достаточно развитой юридической литературы, ни даже соотвѣтственно разработаннаго языка. Огромная масса правовыхъ понятій и воззрѣній подавляетъ насъ, мы не владѣемъ этимъ огромнымъ матеріаломъ. Порвать сразу всѣ связи съ прошедшимъ и выдумать новое право такъ же невозможно, какъ перемѣнить вдругъ природу современныхъ правоотношеній и передѣлать убѣжденія нынѣ живущихъ ученыхъ юристовъ. Право не создается сразу, а развивается постепенно, почему предпочтеніе, оказываемое уже существующему праву передъ вновь создаваемыми нормами, должно считаться не вреднымъ, но напротивъ благодѣтельнымъ: если мы ему подчиняемся безсознательно, то это конечно можетъ повлечь печальныя послѣдствія; но если мы сочетаемъ съ этимъ подчиненіемъ старому праву разумную критику и живую правообразующую силу современности—то это позволяетъ намъ воспользоваться всѣмъ, что еще жизненно и цѣлесообразно, отбрасывая устарѣлыя, такъ сказать отмирающія части, остающіяся уже достояніемъ исторіи. Въ нашемъ правѣ, говоритъ Савиньи, мы отличаемъ составныя части трехъ родовъ—римское право, германское право и новѣйшія модификаціи того и другого. И нашей ближайшей цѣлью должна быть переработка всего

этого правового матеріала, мы должны постепенно овладѣть имъ, слить его въ единое національное право, выработать въ достаточной мѣрѣ нашъ языкъ и тогда только мы можемъ оставить римское право въ достояніе исторіи и наше новое право не будетъ уже слабымъ подражаніемъ римскому, а совершенно новымъ и всецѣло нашимъ самостоятельнымъ образованіемъ.

Ближайшій послѣдователь и ученикъ Савиньи, Георгъ Фридрихъ Пухта (1798—1846), въ сочиненіяхъ „Das Gewohnheitsrecht", 1828, „Cursus der Institutionen", 1841, и „Pandekten", 4 A. 1848, далъ дальнѣйшее развитіе ученію исторической школы, въ особенности по отношенію къ теоріи обычнаго права. Право есть признаніе правовой свободы, т. е. свободы человѣка въ обществѣ; свобода-же есть выборъ между добромъ и зломъ; выборъ зиждется на актѣ нашей воли; слѣдовательно право есть общая воля. Общая воля, воля народа, опирается на общенародное убѣжденіе, почему мы можемъ сказать, что право покоится на общемъ народномъ убѣжденіи. Понятіе народа опредѣляется какъ совокупность извѣстнаго числа людей, связанныхъ между собою съ одной стороны общностью происхожденія, а съ другой стороны—единой властью, которая превращаетъ народъ въ гражданское общество, въ государство. Эта общность происхожденія и единство власти создаютъ физическую и духовную общность въ народѣ, общность мыслей, чувствъ, способностей и убѣжденій, которая незамѣтно, но и неотразимо, вліяетъ на характеръ дѣятельности отдѣльныхъ членовъ народа. Есть взгляды и убѣжденія у отдѣльныхъ людей, которыя принадлежатъ имъ не самимъ по себѣ, а какъ членамъ народа; т. е. въ нихъ дѣйствуетъ народный

духъ (der Volksgeist). И вотъ общенародное убѣжденіе, какъ продуктъ дѣятельности народнаго духа, создаетъ право. Дѣятельность же отдѣльныхъ личностей создать права не можетъ. Ошибаются тѣ, кто думаетъ, будто право возникаетъ изъ дѣятельности отдѣльныхъ людей, будто обычай создаетъ право, такъ что сначала одинъ поступаетъ опредѣленнымъ образомъ, потомъ другой, ихъ образъ дѣйствія перенимаютъ многіе и затѣмъ уже возникаетъ всеобщее убѣжденіе, что надо поступать такъ, а не иначе. Напротивъ, сначала возникаетъ народное правовое убѣжденіе, какъ норма, а отсюда уже какъ слѣдствіе—примѣненіе правовой нормы на практикѣ—Uebung, Gewohnheit, Herkommen. Мы должны признать, что примѣненіе нормъ, consuetudo, есть слѣдствіе народнаго убѣжденія, иначе намъ пришлось бы допустить, что примѣненіе нормъ права предшествуетъ самому праву. Тотъ способъ (die Art und Weise), какимъ проявляется народное убѣжденіе, тѣ формы, въ которыхъ возникаетъ право, называются источниками права. Такихъ источниковъ права три—обычное право, законъ и право юристовъ. Въ обычномъ правѣ народное убѣжденіе проявляется непосредственно; въ законѣ и правѣ юристовъ народъ создаетъ право через особые органы, которые познаютъ, выражаютъ народное убѣжденіе и даютъ ему примѣненіе. Главное вниманіе Пухта обращаетъ на обычное право и посвящаетъ ему цѣлую монографію.

Савиньи и Пухта имѣли очень много послѣдователей, которые въ своей совокупности и образуютъ историческую школу права. Философско-правовыя воззрѣнія Савиньи и Пухты, исключая отброшенное современною наукой,

полумистическое ученіе Пухты о народномъ духѣ, сохранились—у прямыхъ послѣдователей названныхъ знаменитыхъ юристовъ—въ неприкосновенномъ видѣ до нашихъ дней.

Къ числу такихъ ортодоксальныхъ сторонниковъ исторической школы относятся слѣдующіе писатели: въ Германіи —Адольфъ Шейрль (Ad. Scheurl, Lehrbuch der Institutionen, 1850), Бекингъ (E. Böcking, Pandekten, 1853), Варнкенигъ (L. A. Warnkönig, Juristische Encyclopaedie, 1853), Виндшейдъ (B. Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts, 1-е изданіе вышло въ 1862-67 годахъ), Тёль (H. Thöl, Das Handelsrecht, 1875), Ротъ, (Paul Roth, Bayriches Civilrecht, 1881), Унгеръ (I. Unger, System des Oesterreichischen allgemeinen Privatrechts, 1-ое изданіе вышло въ 1856-64 годахъ), Дернбургъ (H. Dernburg, Pandekten, 1884), Штоббе (Otto Stobbe, Handbuch des deutschen Privatrechts, 1-е изданіе вышло въ 1871 году), Гирке (Otto Gierke, Deutsches Privatrecht, 1895). Во Франціи—Руссель (Ad. Roussel, Encyclopédie du droit, 1843), Намюръ (P. Namur, Cours d' Encyclopédie du droit, 1875), Броше де ля Флешеръ (H. Brochet de la Flèchère, Les révolutions du droit, 1878), Аколла (Emile Acollas, Introductions à l' étude du droit, 1885). Въ Англіи—Лоримеръ (James Lorimer, The institutes of law, 1872). Въ Италіи Вадала-Папале (Vadala-Papale, Morale e diritto, 1881). Въ Россіи—Неволинъ (Энциклопедія законовѣдѣнія, 1839), Азаревичъ, Стояновъ и др.

Несмотря на широкое распространеніе воззрѣній ортодоксальной исторической школы, и до сего времени имѣющей весьма многочисленныхъ и горячихъ сторонниковъ, сравни-

тельно весьма рано—именно уже въ 30 хъ и 40 хъ годахъ было обращено вниманіе на нѣкоторые крупные недостатки этой теоріи. Замѣчено было, что весьма часто нормы права образуются далеко не тѣмъ незамѣтнымъ, скрытымъ процессомъ, который описываютъ ученые ортодоксальной исторической школы; право весьма часто образуется путемъ борьбы, изъ столкновенія интересовъ. Далѣе была замѣчена ошибочность убѣжденія исторической школы, будто право источникомъ своимъ имѣетъ общенародное убѣжденіе; обычное право всегда образуется въ формѣ мѣстныхъ обычаевъ и вообще въ видѣ нормъ, примѣняемыхъ ограниченнымъ кругомъ лицъ. Затѣмъ обращено вниманіе на происхожденіе обычнаго права не только изъ простыхъ обычаевъ вслѣдствіе возникновенія, при извѣстныхъ условіяхъ, общаго убѣжденія въ ихъ правовой обязательности, но и путемъ казуальнаго творчества—изъ первичной сдѣлки и первичнаго судебнаго рѣшенія. Наконецъ не осталось не отмѣченнымъ и то обстоятельство, что теорія исторической школы не даетъ объясненія нѣкоторымъ явленіямъ правовой жизни—именно не объясняетъ происхожденія международнаго права.

Изъ среды ученыхъ исторической школы вышелъ геніальный юристъ—Рудольфъ Іерингъ, который не отвергая основныхъ положеній этой школы и не выходя изъ рядовъ ея послѣдователей, создалъ совершенно новое, самостоятельное направленіе въ наукѣ права.

Іерингъ.

Никакая научная школа не возникаетъ внезапно, не выходитъ сразу во всеоружіи, какъ Минерва изъ головы Юпитера; всякій знаменитый ученый, являющійся главою новаго направленія, непремѣнно имѣетъ предшественниковъ, расчищающихъ ему путь, подготовляющихъ торжество его идей.

Уже въ 1839 году Кирульфъ (Kierulff, Theorie des gemeinen Civilrechts) обратилъ вниманіе, что ученые, предполагающіе, будто народное убѣжденіе въ обычномъ правѣ предшествуетъ осуществленію нормъ въ жизни, дѣлаютъ большую ошибку, такъ какъ сущность немыслима безъ формы и только абстрагирующій разумъ отдѣляетъ ихъ одну отъ другой. Поэтому, перечисляя признаки обычнаго права, онъ не упоминаетъ народное убѣжденіе, а называетъ лишь—многочисленность случаевъ примѣненія, частоту, единообразіе ихъ и единство мѣста примѣненія, а въ другомъ мѣстѣ прямо говоритъ, что изъ безразличнаго фактическаго обычая постепенно возникаетъ обычное право.

На два года ранѣе Кирульфа—Мюленбрухъ (Mühlenbruch, Lehrbuch des Pandektenrechts, 1837) указывалъ, что для возникновенія обычнаго права нужно фактическое примѣненіе данныхъ нормъ при наличности правового сознанія, т. е. онъ не давалъ пріоритета правосознанію, какъ это дѣлали Пухта и Савиньи. Одновременно съ Кирульфомъ высказалъ сходныя мысли Вехтеръ (Wächter, Würtembergisches Privat-Recht, 1839).

Въ 1848 году Рейнгольдъ Шмидъ (R. Schmid, Theorie und Methodik des bürgerlichen Rechts) предложилъ впер-

вые болѣе или менѣе полную критику теоріи исторической школы. Сторонники этой теоріи, съ Савиньи во главѣ, говоритъ онъ, истинное право видятъ лишь въ старомъ, исторически сложившемся правѣ, отрицая всякое значеніе за разумомъ, какъ источникомъ права, и при этомъ принимаютъ исторически сложившееся право за нѣчто данное, совершенно обходя вопросъ о самыхъ первыхъ стадіяхъ правообразованія, о доисторическомъ происхожденіи права. Затѣмъ Шмидъ неоднократно упрекаетъ историческую школу за то, что она персонифицировала понятіе о народномъ духѣ, объявляя право непосредственнымъ продуктомъ дѣятельности этого народнаго духа. Въ частности, стоя на этой точкѣ зрѣнія, Шмидъ отрицаетъ моментъ правового убѣжденія (rechtliche Ueberzeugung) въ дѣлѣ правообразованія. Правовое убѣжденіе можетъ проявляться лишь въ двухъ формахъ—или въ формѣ убѣжденія, что данная норма *есть* норма права, или въ формѣ убѣжденія, что такая то норма *должна быть, должна сдѣлаться* нормой права. Но ни въ той, ни въ другой формѣ правовое убѣжденіе не можетъ создать права. Въ первомъ случаѣ убѣжденіе не можетъ создать права потому, что оно предполагаетъ его уже существующимъ; во второмъ случаѣ убѣжденіе само по себѣ не можетъ создать права, оно должно выразиться по крайней мѣрѣ въ общей волѣ—а предположеніе о такой правотворящей волѣ есть ничто иное, какъ извѣстная уже намъ персонификація народнаго духа. Относясь отрицательно къ идеѣ правового убѣжденія, Шмидъ учитъ, что право происходитъ изъ разума путемъ сознательнаго регулированія общественныхъ отношеній сообразно нашимъ *интересамъ*, такъ что дѣйствія первоначально произвольныя,

повторяемыя вслѣдствіе ихъ цѣлесообразности, мало по малу входятъ въ привычку и совершаются уже невольно, какъ нѣчто необходимое и неизбѣжное. У Шмида есть даже нѣкоторыя указанія на значеніе первичныхъ договоровъ и первичныхъ судебныхъ рѣшеній для образованія права.

Въ пятидесятыхъ годахъ и въ началѣ шестидесятыхъ— томъ за томомъ (1852, 1854, 1858, 1865) появилось сочиненіе Іеринга „Der Geist des Römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickelung", составившее эпоху въ наукѣ права. Въ этой книгѣ Рудольфъ Іерингъ (1818—1892) не только даетъ блестящую критику теоріи исторической школы, но и предлагаетъ взамѣнъ ея свою, законченную, цѣльную теорію, не смотря на то что изложена она у него въ видѣ отрывочныхъ разсужденій, разбросанныхъ въ четырехъ томахъ Geist'a.

Касаясь вопроса объ опредѣленіи понятія права, Іерингъ горячо нападаетъ на господствовавшую въ то время волевую теорію права. Не воля, а интересъ есть существенный элементъ понятія права. Право существуетъ не для того, чтобы реализировать идею абстрактной воли; напротивъ, оно гарантируетъ жизненные интересы, помогаетъ удовлетворенію потребностей, достиженію цѣлей. Право принадлежитъ тому, кто пользуется, а не тому, кто изъявляетъ волю. Способность желать, изъявлять волю, можетъ быть угнетена и даже парализована безъ соотвѣтствующей потери правъ: субъектомъ права является тотъ, кому предназначено пользоваться правомъ (дестинатарій), задача права—гарантировать ему это пользованіе. Если бы охрана воли была цѣлью права, что сталось бы съ правами лицъ, воли не имѣющихъ? Между тѣмъ мы видимъ

на каждомъ шагу, что охраняются права лицъ, воли не имѣющихъ или имѣющихъ не достаточно развитую волю. Права безумныхъ, права дѣтей, даже утробныхъ младенцевъ, весьма строго охраняются. Затѣмъ волевая теорія права совершенно не объясняетъ правъ юридическихъ лицъ. Юридическое лицо, какъ таковое, не способно пользоваться правомъ—оно не имѣетъ ни интересовъ, ни цѣлей; съ точки зрѣнія волевой теоріи мы должны приписать юридическимъ лицамъ волю, персонифицировать ихъ. На самомъ же дѣлѣ дестинатаріями являются люди, въ чьихъ интересахъ существуютъ учрежденія, признаваемыя юридическими лицами. Съ этой же точки зрѣнія объясняется напримѣръ право участія общаго. Право есть ничто иное какъ юридически охраненный интересъ. Главный признакъ права—это цѣлесообразность его. Люди создали право путемъ долгаго процесса исканія, приспособленія, борьбы. Историческая школа оказала огромную услугу наукѣ права, опровергнувъ старое воззрѣніе о произвольномъ образованіи права и доказавъ, что право возникаетъ первоначально какъ продуктъ дѣятельности народнаго духа и затѣмъ развивается постепенно историческимъ путемъ; что лишь позже рядомъ съ обычнымъ правомъ, какъ первымъ источникомъ права, возникаетъ второй источникъ—законодательство. Вмѣсто идеи механическаго созданія права историческая школа выставила идею органическаго его происхожденія, какъ продукта жизни народа. Но историческая школа горько ошибалась въ своемъ предположеніи, будто право возникаетъ и развивается медленнымъ, незамѣтнымъ процессомъ естественнаго роста. Это не такъ, право создается изъ дѣятельности, изъ борьбы; всякое право сначала проходитъ стадію развитія, гдѣ оно является

простою самопомощью, мщеніемъ; первые зачатки правового чувства мы наблюдаемъ въ сознаніи *своего* права, основаннаго на затратѣ собственныхъ силъ: то, что человѣкъ добылъ потомъ и кровью, то онъ желаетъ удержать за собой. Всѣ народы прошли этотъ трудный путь правообразованія путемъ самодѣятельности отдѣльныхъ личностей, только эти старыя времена уже позабылись; потъ и кровь человѣческіе, пролитые для созданія права, одѣты покровомъ забвенія и окутаны туманомъ сверхъестественнаго происхожденія. Но въ исторіи римскаго права для насъ сохранилась картина истиннаго происхожденія права. То положеніе, что самодѣятельность отдѣльныхъ личностей (die persönliche Thatkraft) является источникомъ права, есть азбука въ исторіи римскаго права. Мечемъ создано римское право и копье его символъ. Начиная съ тѣхъ временъ, когда сила и право совпадали, когда право было самопомощью, самообороной; проходя черезъ эпоху, когда люди расправѣ собственными силами, вслѣдствіе сомнительности ея исхода, стали предпочитать добровольное по уговору подчиненіе рѣшенію посредниковъ—мы доходимъ наконецъ до возникновенія судовъ. Но вездѣ сквозитъ одна и та же идея—что личная самодѣятельность является создательницей и охранительницей права. Впрочемъ эта индивидуальная сила есть не голая физическая сила; правовымъ чувствомъ она возводится на степень нравственной силы, служащей идеѣ права.—Кромѣ этихъ основныхъ положеній общей теоріи права Іерингъ высказался еще въ подробностяхъ относительно смысла и значенія обычнаго права и закона, ихъ взаимоотношенія одного къ другому и къ нравственности. Іерингъ соглашается, что право всегда возникаетъ въ формѣ обычнаго права. Обычное право основы-

вается на народномъ правовомъ убѣжденіи, какъ нравственность—на нравственныхъ воззрѣніяхъ. Въ этомъ отношеніи обычное право и нравственность *внѣшнимъ* образомъ другъ отъ друга не отличаются; отличіе между ними лишь внутреннее, по качеству лежащихъ въ основѣ ихъ чувствъ—нравственнаго чувства долга и правового сознанія обязанности. Но и эта разница иногда стушевывается и все отличіе между правомъ и моралью сводится къ различію *степени интенсивности* одушевляющаго людей чувства долга. Т. е. Іерингъ ясно высказываетъ здѣсь ту идею, что обычное право есть какъ бы переходная ступень между областью морали и права въ собственномъ смыслѣ, т. е. закона. Но, продолжаетъ Іерингъ, обычному праву не достаетъ опредѣленности, твердости; сознаніе юридической необходимости можетъ у одного проявляться сильнѣе, у другого слабѣе, чувствуется потребность придать праву надлежащую устойчивость и прочность. Средствомъ къ тому является законодательство. Конечно, законодательство имѣетъ недостатки—вмѣсто живого правового чувства оно даетъ намъ мертвую букву, вмѣсто цѣльнаго правосозерцанія, какъ въ зеркалѣ отражающаго въ себѣ всѣ реальныя правоотношенія, являетъ оно кучу осколковъ этого зеркала въ формѣ параграфовъ различныхъ кодексовъ—но всѣ эти недостатки съ избыткомъ окупаются той твердостью, опредѣленностью, равномѣрностью, спокойствіемъ, прочностью, которыя пріобрѣтаетъ право, принимая форму закона. Законъ поэтому есть единственная форма права.

Такіе взгляды высказалъ Іерингъ въ пятидесятыхъ годахъ. Его идея о борьбѣ за право, опредѣленіе права какъ охраны интересовъ, его воззрѣнія на законъ какъ на высшую

форму права—не только живы до сихъ поръ, но получаютъ дальнѣйшее развитіе и могутъ считаться такимъ же прочнымъ достояніемъ науки, какъ и идеи исторической школы о постепенномъ развитіи права, какъ одной изъ сторонъ народной жизни, и объ обычномъ правѣ, какъ первичной формѣ права. Оставаясь на почвѣ теоріи исторической школы, признавая основныя мысли ея правильными, Іерингъ двинулъ науку значительно впередъ сравнительно съ ученіемъ исторической школы и открылъ новые пути и широкіе горизонты въ области теоріи права.

Дальнѣйшее развитіе идеи Іеринга получили въ послѣдующихъ его работахъ—„Der Kampf ums Recht“, 1872, и „Der Zweck im Recht“, 1-й томъ 1877, 2-й томъ 1883.

Право, говоритъ Іерингъ въ „Kampf um's Recht“, не представляется намъ только отвлеченной теоріей, а является живою силой. Право есть продуктъ труда не только государственной власти, но и всего народа; жизнь права являетъ намъ картину неустаннаго труда, безпрерывной борьбы цѣлой націи, хотя конечно не всѣ проходятъ тернистый путь борьбы за право; жизнь однихъ течетъ среди мира и спокойствія, жизнь другихъ есть непрерывная война. Борьба за право представляется намъ въ двухъ формахъ—борьбы за объективное право и борьбы за субъективное право. Мы избираемъ предметомъ нашего сочиненія борьбу въ этомъ послѣднемъ смыслѣ. Несомнѣнна наличность борьбы за право при осуществленіи права со стороны государства; поддержаніе правового порядка—это постоянная борьба противъ беззаконія, противъ правонарушеній. Но и въ дѣлѣ возникновенія права, въ вопросѣ о его происхожденіи и развитіи вплоть до нашихъ

дней, мы не можемъ обойти факта все той же борьбы за право. Савиньи-Пухтовская теорія представляетъ намъ процессъ образованія права незамѣтнымъ и безболѣзненнымъ, какъ процессъ развитія языка. Съ точки зрѣнія этой теоріи мы должны предположить, будто такія положенія древнеримскаго права, какъ продажа несостоятельныхъ должниковъ въ рабство, виндикація собственникомъ своей вещи у всякаго, къ кому бы и какимъ бы путемъ она ни попала, образовались тѣмъ же путемъ, какъ и грамматическія правила управленія предлоговъ падежами. Конечно, есть такія правоположенія, которыя развиваются ненамѣренно и безсознательно, какъ разговорная рѣчь, постепенно и незамѣтно слагаясь въ регулярно повторяющихся явленіяхъ повседневнаго оборота или возникая изъ научныхъ операцій отвлеченія, выведенія слѣдствій и т. д. Но рядомъ съ этими фактами правообразованія огромную роль играютъ сознательныя стремленія, психическій трудъ и борьба съ разными препятствіями. Въ особенности когда наступаетъ необходимость измѣнять существующее объективное право—это измѣненіе приходится покупать цѣною весьма чувствительнаго вторженія въ область наличныхъ правъ и связанныхъ съ ними частныхъ интересовъ. Съ дѣйствующимъ правомъ въ теченіи времени такъ тѣсно сплелись интересы тысячъ отдѣльныхъ личностей и даже цѣлыхъ сословій, что его нельзя устранить безъ существеннаго ущерба для этихъ интересовъ; надо объявить войну всѣмъ имъ, надо оторвать полипа, присосавшагося тысячью щупальцевъ. И часто происходитъ нѣчто въ родѣ сложенія силъ и отклоненіе равнодѣйствующей по діагонали въ сторону отъ намѣченнаго направленія. Во всемъ этомъ несомнѣнно есть что-то трагическое

и всѣ значительныя пріобрѣтенія въ области исторіи права носятъ на себѣ слѣды такого происхожденія, продолжительнаго исканія истиннаго пути и упорной борьбы для преодолѣнія на каждомъ шагу возникающихъ препятствій, даже когда этотъ путь уже найденъ. Право, какъ и человѣкъ, появляется на свѣтъ среди тяжкихъ родовыхъ болей. Борьба за каждое конкретное право, съ своей стороны, не есть результатъ холоднаго экономическаго разсчета; она вызывается нравственнымъ страданіемъ того лица, чье право нарушено; поднимается вопросъ самоуваженія, возникаетъ сознаніе оскорбленія правового чувства, дѣло идетъ уже о личномъ достоинствѣ того, чье право нарушено. Противодѣйствіе правонарушенію является такимъ образомъ обязанностью—и не только по отношенію къ самому себѣ, но и по отношенію къ цѣлому обществу. Борьба за право есть обязанность по отношенію къ самому себѣ—потому что горькое чувство, возникающее въ насъ при нарушеніи нашего права, подобно боли, возвѣщающей намъ о физическомъ повреждeніи нашего организма, является признакомъ, симптомомъ, напоминающимъ намъ о самосохраненіи. Да, о самосохраненіи, потому что мои права, мое имущество являются продолженіемъ, распространеніемъ моей личности во внѣ. Борьба за право есть обязанность передъ обществомъ— потому что каждый, защищая *свое* право, тѣмъ самымъ защищаетъ нормы объективнаго права, на которыхъ его субъективное право зиждется. Защищать свое право каждый обязанъ такъ же, какъ и свое отечество. Трусъ, убѣгающій съ поля сраженія, спасаетъ свою жизнь въ данную минуту, но если бы всѣ такъ поступили, то погубили-бы свое отечество—и себя самихъ вмѣстѣ съ нимъ. Поэтому судьба тѣхъ,

кто имѣетъ мужество осуществлять и всѣми мѣрами защищать свое право, является нерѣдко истиннымъ самопожертвованіемъ ради другихъ, настоящимъ мученичествомъ.

Въ первомъ томѣ „Цѣли въ правѣ“ взгляды Іеринга выражены въ наиболѣе блестящей формѣ и съ наибольшею полнотой.

Человѣкъ въ своей жизни и дѣятельности преслѣдуетъ извѣстныя цѣли—и прежде всего цѣли эгоистическія; альтруизмъ есть явленіе производное отъ эгоизма: я приношу жертвы для моихъ дѣтей, для моихъ друзей, для общеполезныхъ цѣлей, а не для шаха персидскаго, не на построеніе пагоды въ Индіи. Интересъ есть необходимое предположеніе всякой дѣятельности. Но тѣмъ не менѣе альтруизмъ существуетъ и благодаря этому человѣческія цѣли дѣлятся на двѣ группы—цѣли индивидуума и цѣли общества, соціальныя цѣли. Вся наша культура въ ея историческомъ развитіи зиждется на сосуществованіи людей въ обществѣ: люди живутъ съ помощью другихъ и для другихъ (für und durch Andere). Осуществляется такой порядокъ человѣческихъ взаимоотношеній двоякимъ путемъ—свободной дѣятельностью людей и принужденіемъ. Въ обществѣ, среди тысячъ и милліоновъ индивидуумовъ, происходитъ постоянная борьба интересовъ; дѣятельность побудительныхъ причинъ и силъ, которыя приводятъ эту массу къ единству и гармоніи, мы называемъ, говоритъ Іерингъ, соціальной механикой. Въ этой механикѣ мы замѣчаемъ четыре, такъ сказать, соціальныхъ рычага; два изъ нихъ имѣютъ въ основѣ эгоизмъ—и я ихъ называю низшими или эгоистическими—это вознагражденіе и принужденіе; два другіе—чувство долга и любовь—мы можемъ назвать выс-

шими, этическими. Психологически низшимъ изъ всѣхъ этихъ побужденій является принужденіе, но практически оно имѣетъ большее значеніе, чѣмъ вознагражденіе. Надежда на вознагражденіе, стремленіе къ выгодѣ, руководитъ людьми въ гражданскомъ оборотѣ, причемъ вознагражденіе (Lohn) иногда принимаетъ форму вознагражденія въ собственномъ смыслѣ (за услуги, Entgeltung), иногда форму воздаянія (за зло, Vergeltung); вознагражденіе бываетъ матеріальное или идеальное (почести, знаки отличія, слава). Гражданскій оборотъ организуется или на началахъ различія цѣлей (мѣновой оборотъ) или на началахъ общности ихъ (ассоціація). Другой рычагъ соціальной организаціи—принужденіе, которое по формѣ отличается какъ прямое или механическое (физическое) и косвенное или психическое, а по содержанію какъ пропульсивное (отрицательное) и компульсивное (положительное). По третьему признаку принужденіе отличается какъ государственное и общественное (соціальное). Государство осуществляетъ его въ формѣ права, общество въ формѣ нравственности.

Въ обществѣ, во всѣ времена и на всѣхъ ступеняхъ развитія, мы непремѣнно встрѣчаемъ отношеніе власти и подчиненія. Таковы рабство, крѣпостное право, общественная власть. Власть въ обществѣ постепенно вырабатываетъ правила для поведенія подвластныхъ и для себя самой. Эти правила называются п р а в о м ъ. Сила создаетъ право, право есть политика силы. Оно не можетъ считаться какимъ то самодовлѣющимъ высшимъ порядкомъ, служащимъ самому себѣ цѣлью; право есть лишь средство, а цѣль его—организація, поддержаніе и сохраненіе общества (das Bestehen der Gesellschaft). Право, не подкрѣпленное силой, есть пустой

звукъ безъ всякой реальности, такъ какъ только власть, осуществляющая нормы права, дѣлаетъ право тѣмъ, что оно есть и чѣмъ оно должно быть. Общество нуждается въ установленіи и поддержаніи извѣстнаго порядка; разрозненныхъ силъ отдѣльныхъ личностей для этого недостаточно; люди соединяются въ союзы, носящіе частный характеръ; но и этого недостаточно—нужна сильная выше всѣхъ стоящая власть, такова государственная власть. Государство и право, слѣдовательно, являются ничѣмъ инымъ какъ соціальной организаціей принужденія; государство есть общество какъ носитель дисциплинированной принудительной власти; дисциплина принужденія есть право; иначе сказать государство есть общество, которое принуждаетъ. Организація соціальной принудительной власти заключаетъ въ себѣ двѣ стороны—установленіе внѣшняго механизма власти и установленіе основоположеній, которыми должна она руководствоваться. Изъ всего предыдущаго необходимо слѣдуетъ заключеніе, что *государство есть единственный источникъ права* и принужденіе—существенный признакъ понятія права. Право первоначально имѣетъ лишь односторонне-принудительную силу, лишь для подданныхъ государства, но потомъ постепенно пріобрѣтаетъ двусторонне-обязательную силу, т. е. становится обязательнымъ и для самой государственной власти. Какіе же мотивы, спрашивается, руководятъ государственной властью въ этомъ подчиненіи ею самою же установленнымъ нормамъ? Во первыхъ — собственный интересъ: власть будетъ тѣмъ прочнѣе, чѣмъ правильнѣе она функціонируетъ; во вторыхъ интересы самаго общественнаго порядка: чувство порядка въ подвластныхъ ничѣмъ такъ не разви-

вается и не укрѣпляется какъ примѣромъ властвующаго; такимъ образомъ въ народѣ развивается правовое чувство, на которомъ въ сущности и зиждется весь правовой порядокъ— однимъ словомъ подчиненіе государственной власти правовому порядку есть необходимое условіе жизнеспособности государства, хотя конечно это подчиненіе государственной власти праву не должно доходить до узкаго педантизма. Цѣль права и государства—общее благо; извѣстная старая поговорка „fiat justitia, pereat mundus“ должна быть перифразирована такъ—„vivat justitia, ut floreat mundus“; и есть случаи когда, какъ напримѣръ во время общественныхъ бѣдствій, государству не до педантичнаго исполненія мельчайшихъ предписаній закона, разъ дѣло идетъ о благосостояніи, можетъ быть о спасеніи, цѣлаго народа.

Итакъ, цѣль права—обезпеченіе условій жизнеспособности общества; масштабомъ для оцѣнки права служитъ степень пригодности къ достиженію этой цѣли, такъ какъ государство иной разъ можетъ и ошибиться въ средствахъ достиженія своихъ цѣлей подобно врачу, ошибающемуся иногда въ выборѣ лѣкарства. Но во всякомъ случаѣ единственная цѣль государства, руководящая имъ въ созданіи и поддержаніи правового порядка, это общее благо. Могутъ спросить: если это такъ, если цѣль государства и правового порядка—общее благо, то къ чему же принужденіе, разъ государство ни отъ кого ничего не требуетъ кромѣ стремленія къ общему благу? По двумъ причинамъ. Во первыхъ, по недостатку знанія и образованія въ народѣ: законъ есть могущественное орудіе для борьбы съ глупостью. Во вторыхъ для укрѣпленія слабой воли и для противодѣйствія волѣ злой и преступной.

Оттѣняя въ первомъ томѣ „Zweck im Recht“ ту сторону права, которою оно воздѣйствуетъ на эгоистическія тенденціи человѣка, Іерингъ во второмъ томѣ этого сочиненія ведетъ изслѣдованіе далѣе и указываетъ, что однихъ эгоистическихъ побужденій недостаточно для правильнаго функціонированія общественнаго организма, что для этого нужны еще неэгоистическія или этическія побужденія; что для общества необходимы и вознагражденіе и принужденіе (Lohn und Zwang), безъ нихъ обойтись нельзя; но что тѣмъ не менѣе не всего при ихъ помощи можно достигнуть: напримѣръ никакое насиліе и никакія обѣщанія не въ состояніи были бы создать хорошую мать и жену. Мало того—успѣшное дѣйствіе вознагражденія и принужденія невозможно безъ внутренняго стремленія людей къ поддержанію общественнаго порядка; какъ хорошій работникъ полагаетъ въ работѣ свою честь, свою гордость, такъ истинный гражданинъ тотъ, кто свято блюдетъ законы, а не обходитъ ихъ; безъ этого внутренняго побужденія въ управляемыхъ никакое право не было бы въ силахъ создать прочный общественный порядокъ. Въ высшей степени ошибочно старое мнѣніе, будто право отъ морали отличается тѣмъ, что право занимается исключительно внѣшними поступками, а мораль исключительно внутренними побужденіями человѣка. Нѣтъ—обѣ сферы этическаго порядка тѣсно между собою связаны: право также не можетъ исполнить своей миссіи безъ внутренняго побужденія, какъ мораль—безъ принужденія. Всѣ нравственныя нормы суть общественныя велѣнія (gesellschaftliche Imperative), нравственность существуетъ ради общества (die Gesellschaft ist Zweckssubject des Sittlichen), нравственно то, что для общества полезно или

необходимо. Моментъ припужденія также существенъ для понятія нравственности, какъ и для права; механическому припужденію государства въ правѣ соотвѣтствуетъ психологическій моментъ принужденія силою общественнаго мнѣнія въ нравственности. Іерингъ подробно разсматриваетъ цѣлый рядъ соціальныхъ императивовъ, снабженныхъ въ разной степени и внутренней и внѣшней принудительной силой — какъ то мода, обычаи, мораль, право (Mode, Sitte, Moral, Recht), но мы не будемъ слѣдить за нимъ въ этихъ подробностяхъ, а лишь укажемъ весьма интересное обстоятельство — что у Іеринга проглядываетъ идея права какъ этическаго минимума. И мораль и право одинаково необходимы обществу: механическое принужденіе права имѣетъ преимущество въ томъ, что его вліяніе опредѣленнѣе, вѣрнѣе; оно хорошо достигаетъ цѣли тамъ, гдѣ оно умѣстно; но не вездѣ, какъ мы видѣли, оно умѣстно. Поэтому необходима мораль съ ея преимущественно внутренней принудительной силой. Итакъ слѣдовательно *два* общественныхъ порядка? Каково же ихъ взаимоотношеніе? Ихъ взаимоотношеніе таково, что область морали шире области права. Къ сожалѣнію Іерингъ не развилъ въ подробностяхъ эту въ высшей степени плодотворную мысль, а ограничился лишь приведеннымъ бѣглымъ замѣчаніемъ.

Іерингъ имѣетъ очень много послѣдователей, но не было недостатка и въ критикахъ его воззрѣнія. Однако всѣ эти критики основывались главнымъ образомъ на 1-мъ томѣ „Zweck im Recht“, опровергали въ сущности не теорію Іеринга, а ими самими приписанныя ему воззрѣнія, будто всякая норма права возникаетъ путемъ борьбы, „вторгается съ

побѣднымъ кликомъ“, будто право всегда происходитъ изъ силы, „право есть сила“; будто внутренняго элемента въ правѣ нѣтъ и т. д.

Но мы видѣли, что теорія Іеринга не такова. Взявъ не одинъ первый томъ „Zweck im Recht“, а всѣ главнѣйшія его сочиненія, нами выше разобранныя, мы не можемъ не признать, что его воззрѣнія замѣчательно вѣрны и изложены съ достаточной полнотой. Онъ учитъ, что право имѣетъ задачей установить и охранять извѣстный необходимый для общежитія порядокъ, обезпечивая каждому возможность наиболѣе полнаго осуществленія своихъ интересовъ; что право тѣсно связано съ нравственностью, имѣетъ сферу дѣйствія болѣе узкую чѣмъ нравственность, но что и то и другая имѣютъ и внутреннюю и внѣшнюю санкцію, такъ какъ задачи и цѣли у нихъ общія; онъ учитъ, что древнѣйшая форма права есть обычное право, какъ переходная ступень между нравственностью и правомъ; что право однако происходитъ не только незамѣтнымъ путемъ превращенія нравственныхъ нормъ въ правовыя, но на каждомъ шагу мы встрѣчаемъ возникновеніе его изъ столкновенія и борьбы интересовъ; что съ теченіемъ времени обычное право оказывается малопригодною формой права и замѣняется закономъ; что существенный признакъ закона есть его внѣшняя принудительность, организованная — въ противоположность внѣшней же, но неорганизованной принудительности морали и обычнаго права; что высшая принудительная власть сосредоточивается въ рукахъ государства, почему право (въ настоящее время) есть созданіе государственной власти, она есть творецъ и носитель права.

Конечно Іерингъ не избѣжалъ ошибокъ — не ошибается

только тотъ, кто ничего не дѣлаетъ. Такъ, его экскурсіи въ область якобы исторіи права — прямо не выдерживаютъ критики; нѣкоторыя его фразы, взятыя отдѣльно, могутъ возбудить серьезныя недоразумѣнія; иногда онъ прямо даетъ невѣрныя характеристики и опредѣленія, напримѣръ опредѣляя право обыкновенно какъ охрану интересовъ, онъ вдругъ говоритъ, что право есть охраненный интересъ, между тѣмъ какъ по правильному замѣчанію Азаревича обезпеченность не можетъ быть въ то же время самимъ обезпеченнымъ [1]) — Но въ общемъ и цѣломъ теорія Іеринга вѣрна и составляетъ, по сравненію съ теоріей исторической школы, несомнѣнный прогрессъ въ наукѣ.

Какъ выше сказано, Іерингъ имѣлъ очень много послѣдователей; назовемъ главнѣйшихъ изъ нихъ. Въ Германіи сторонниками воззрѣній Іеринга являются — Иммануилъ Беккеръ (I. Bekker, Ernst und Scherz über unsere Wissenschaft, 1892), Гарейсъ (Carl Gareis, Encyclopaedie und Methodologie der Rechtswissenschaft, 1887), Франкъ (Reinhard Frank, Naturrecht, Geschichtliches und Sociales Recht, 1891), Мейли (Die Gesetzgebung und das Rechtsstudium der Neuzeit, 1894), Нейкампъ (E. Neukamp, Einleitung in eine Entwi-

[1]) Но впрочемъ по внимательномъ разсмотрѣніи вопроса и здѣсь дѣло сводится почти къ недоразумѣнію. Гарейсъ очень хорошо разъяснилъ дѣло. Когда право, говоритъ онъ, отграничиваетъ извѣстную сферу дѣятельности данному субъекту, то управомоченное лицо получаетъ возможность противопоставить свою волю волѣ лицъ, посягающихъ на его интересъ. Благодаря этому субъективное право стали называть «защищеннымъ интересомъ», такъ какъ защищенный правомъ интересъ сообщаетъ своему субъекту (субъекту интереса) извѣстную силу и власть надъ внѣшнимъ міромъ.

ckelungsgeschichte des Rechts, 1895), Стинцингъ (R. v. Stintzing, Macht und Recht, 1876), Еллинекъ (G. Jellinek. Socialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe, 1878), Меркель (Ad. Merkel, Recht und Macht, 1881, Juristische Encyclopaedie, 1885), Гейлингеръ (Alois Heilinger, Recht und Macht, 1890), Герцфельдеръ (Felix Herzfelder, Gewalt und Recht, 1890). Во Франціи—Курселль-Сенейль (Courcelle-Séneuil, Préparation á l'étude du droit, 1887), отчасти Тардъ и др. Въ Россіи—Муромцевъ (Образованіе права, 1886, Очерки общей теоріи гражданскаго права, 1877), Капустинъ (Теорія права, 1868), отчасти Коркуновъ и др.

Утилитаризмъ въ правѣ.

Іерингъ не занимался спеціально философіей и ни къ какой философской школѣ не принадлежалъ. Тѣмъ не менѣе по своимъ философско-правовымъ воззрѣніямъ онъ является чистѣйшимъ утилитаристомъ, и притомъ утилитаристомъ новѣйшей формаціи. Его ученіе о цѣли въ правѣ и объ интересѣ, какъ основномъ моментѣ въ понятіи права, есть прямое примѣненіе принципа утилитаризма къ области философіи права. Его идея борьбы за право стоитъ тѣснѣйшей связи съ біологическимъ закономъ борьбы за существованіе.

Чтобы понять это взаимоотношеніе воззрѣній Іеринга съ современною утилитарно-эволюціонной философіей, мы должны вкратцѣ прослѣдить судьбы утилитаризма, какъ самостоятельной философской системы, а также и примѣненіе ея въ области теоріи права. Послѣ Гоббса—ясно и точно развитую систему утилитаризма мы встрѣчаемъ впервые у Бентама.

Іеремія Бентамъ (1748—1832) въ своихъ сочиненіяхъ „Theory of Legislation“ и „Deontology“ говоритъ, что вся наша дѣятельность опредѣляется стремленіемъ достигнуть удовольствія и избѣжать страданія; это и есть принципъ пользы. Добро и зло вообще, и нравственное добро и зло въ частности, есть то, что доставляетъ удовольствіе или страданіе. Нравственность есть искусство направлять дѣятельность человѣка такимъ путемъ, чтобы достигалась наибольшая сумма добра—the greatest possible sum of good. Это родъ прикладной арифметики, гдѣ мы вычисляемъ ожидаемыя въ качествѣ послѣдствій предпринимаемаго нами дѣйствія всѣ удовольствія и страданія, которыя оно можетъ намъ доставить, сравниваемъ ихъ между собой и сообразно результату сравненія принимаемъ то или иное рѣшеніе. При этомъ Бентамъ сначала перечисляетъ различные виды удовольствій и страданій, а затѣмъ преподаетъ правила измѣренія ихъ для сравненія.

Перечисляя удовольствія, Бентамъ называетъ слѣдующія:

1) Удовольствія, доставляемыя нашими внѣшними чувствами (Pleasures of Sense).

2) Удовольствія, доставляемыя обладаніемъ (Pleasures of Riches).

3) Удовольствія, доставляемыя преодолѣніемъ трудностей (Pleasures of Address).

4) Удовольствія, доставляемыя дружбою (Pleasures of Friendship).

5) Удовольствія, доставляемыя хорошей репутаціей (Pleasures of a good Reputation).

6) Удовольствія, доставляемыя властью (Pleasures of Power).

7) Удовольствія, доставляемыя благочестіемъ (Pleasures of Piety).

8) Удовольствія, доставляемыя доброжелательностью къ друзьямъ или соціальными привязанностями (Pleasures of Benevolence).

9) Удовольствія, доставляемыя несчастіями, которыя постигаютъ нашихъ враговъ (Pleasures of Malevolence).

10, 11 и 12) Удовольствія, доставляемыя знаніемъ, упражненіемъ памяти и воображенія (Pleasures of knowlege, of memory, of imagination).

13) Удовольствія, доставляемыя надеждою (Pleasures of hope).

14) Удовольствія, доставляемыя обществомъ себѣ подобныхъ (Pleasures of association).

15) Удовольствія, доставляемыя освобожденіемъ отъ зла (Pleasures of relief).

Перечисляя страданія, Бентамъ называетъ ихъ соотвѣтственно, параллельно, названнымъ удовольствіямъ, исключая №№ 6, 9, 14 и 15, а именно:

1) Страданія, причиняемыя лишеніями или неудовлетворенными желаніями (Pains of Privation).

2) Страданія, причиняемыя непріятнымъ раздраженіемъ или усталостью (Pains of Sense).

3) Страданія, причиняемыя безполезными попытками и напраснымъ трудомъ (Pains of Maladdress).

4) Страданія, причиняемыя враждой (Pains of Enmity).

5) Страданія отъ дурной репутаціи, безчестія (Pains of bad Reputation).

6) Страданія культа, суевѣрные страхи (Pains of Piety).

7) Страданія за другихъ, изъ симпатіи, изъ соціальныхъ чувствъ (Pains of Benevolence).

8) Страданія зависти, изъ чувства антипатіи, изъ антисоціальныхъ чувствъ (Pains of Malevolence).

9, 10 и 11) Страданія отъ страха, отъ недостатка памяти и воображенія (Pains of memory, of imagination and of fear).

Когда мы сравниваемъ хорошія и дурныя послѣдствія обсуждаемаго поступка, мы должны принимать во вниманіе не только наличность ожидаемыхъ удовольствій и страданій, но и мѣру ихъ; послѣдняя зависитъ отъ степени ихъ интенсивности, продолжительности, достовѣрности и близости наступленія; затѣмъ вліяютъ—степень чистоты удовольствій, темпераментъ, состояніе здоровья, религіозныя воззрѣнія, понятія о чести, чувство *симпатіи* и *антипатіи* и т. д.

Стоя на точкѣ зрѣнія принципа пользы, Бентамъ отвергаетъ существованіе естественнаго права. Въ естественномъ состояніи существуетъ одно право—право сильнаго; всѣ же остальныя права создаются государствомъ и являются средствами къ достиженію той же цѣли, которую преслѣдуетъ нравственность—достиженіе наибольшей суммы добра.

Съ этимъ всеобщимъ принципомъ пользы должны сообразоваться начала всякаго законодательства, какъ въ области права гражданскаго, такъ и уголовнаго. Бентамъ подробно развиваетъ принципы законодательства того и другого рода, изъ которыхъ мы приведемъ—въ цѣляхъ характеристики его взглядовъ—лишь самыя общія положенія.

Законодатель, учреждая права́ и обязанности, долженъ имѣть въ виду благо народа (the happiness of society). Эта

задача осуществляется путемъ достиженія четырехъ цѣлей частнаго, подчиненнаго характера, именно — обезпеченіемъ средствъ существованія, изобилія, равенства и безопасности (subsistance, abundance, equality, security); всѣ функціи законодательства сводятся къ доставленію этихъ благъ. И обыкновенно одинъ и тотъ же законъ достигаетъ сразу двухъ или нѣсколькихъ цѣлей; напримѣръ понятіе изобилія охватываетъ собою понятіе средствъ существованія; съ другой стороны— изобиліе создается путемъ постепеннаго накопленія средствъ существованія; затѣмъ законъ, обезпечивающій безопасность, тѣмъ самымъ содѣйствуетъ обезпеченію средствъ продовольствія и достиженію изобилія.

Если же иногда обстоятельства слагаются такъ, что достиженіе однихъ цѣлей препятствуетъ осуществленію другихъ, то приходится дѣлать выборъ, жертвуя цѣлями менѣе важными для болѣе существенныхъ. Напримѣръ средства существованія и безопасность являются цѣлями болѣе важными, изобиліе и равенство—менѣе существенными; первыя два—это сама жизнь, послѣднія—украшеніе жизни. Въ свою очередь безопасность является цѣлью законодательства болѣе существенной, чѣмъ обезпеченіе средствъ существованія.

Если человѣкъ совершитъ что либо, запрещенное законами, то это будетъ—преступленіе. Преступленія являются болѣзнями политическаго тѣла и поэтому государственная власть должна принимать для борьбы съ ними извѣстнаго рода мѣры—именно мѣры предупрежденія; мѣры пресѣченія въ моментъ совершенія преступленій; мѣры удовлетворенія за вредъ и убытки, наносимые преступленіемъ; и мѣры наказанія, въ цѣляхъ или исправленія преступника, воздѣйствія

на его волю (to correct the will; reformation), или лишенія его возможности приносить вредъ (to take away the physical power; incapacitation), или наконецъ въ цѣляхъ удержать —страхомъ наказанія—людей, слабыхъ волей, отъ совершенія преступленій; въ этомъ отношеніи мѣра наказанія принимаетъ характеръ мѣры предупрежденія.

Бентамовъ утилитаризмъ стоитъ выше утилитаризма Гоббса. Бентамъ пытается дать объясненіе альтруистическимъ чувствамъ — вопросъ, Гоббсомъ совершенно обойденный. Въ этихъ цѣляхъ Бентамъ вводитъ въ перечень удовольствій и страданій, и обстоятельствъ, вліяющихъ на ихъ интенсивность, удовольствія, доставляемыя симпатіей къ благополучію другихъ людей, и страданія, вызываемыя страданіями другихъ, состраданіемъ, и называетъ эти удовольствія и страданія—удовольствіями и страданіями вслѣдствіе *симпатіи*.

По тѣмъ самымъ онъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Говоря о принципѣ пользы, онъ упоминаетъ, что съ этимъ принципомъ конкуррируетъ „принципъ симпатіи“ —и весьма рѣзко осуждаетъ этотъ принципъ, называя его принципомъ произвольнаго сужденія, состоящимъ въ одобреніи или порицаніи по непосредственному чувству безъ отдачи себѣ точнаго отчета: дѣйствіе признается хорошимъ или дурнымъ лишь потому, что оно нравится или не нравится лицу, произносящему сужденіе.

И разъ Бентамъ такъ строго осудилъ принципъ симпатіи, то необходимость обратиться къ нему, чтобы объяснить альтруистическія чувства, является со стороны Бентама ничѣмъ инымъ, какъ признаніемъ собственнаго безсилія дать требуемое объясненіе.

Насколько Бентамъ былъ еще далекъ отъ правильнаго пониманія роли симпатіи, соціальныхъ добродѣтелей и общественныхъ стремленій — прекрасно уясняется изъ его разсужденія, что *къ счастію* чувства симпатіи въ людяхъ отличаются постоянствомъ и прочностью, между тѣмъ какъ антипатія есть нѣчто случайное и, безъ всякаго сомнѣнія, преходящее; т. е. онъ даже не пытается дать объясненіе факту преобладанія чувствъ симпатіи надъ чувствами антипатій, а считаетъ это обстоятельство просто счастливой случайностью, которая слѣдовательно могла и не наступить.

Дальнѣйшую попытку дать прочное обоснованіе принципу утилитаризма сдѣлалъ Джонъ Стюартъ Милль (1806—1873). Въ статьѣ, озаглавленной „Utilitarianism", 1861, онъ вноситъ двѣ поправки въ теорію Бентама; первою поправкой является допущеніе оцѣнки удовольствій по качеству; вторая поправка состоитъ въ объясненіи происхожденія альтруистическихъ чувствъ привычкою людей, живущихъ въ обществѣ, считать свои интересы *всегда* солидарными съ интересами другихъ людей, благодаря тому, что они *иногда* бываютъ солидарны.

Ни та, ни другая поправка не можетъ быть названа удачной.

Вводить понятіе о качественномъ различіи удовольствій значитъ свести дѣло къ ихъ моральному достоинству; но моральное достоинство удовольствій есть какъ разъ задача, подлежащая нашему разрѣшенію. Слѣдовательно Милль въ этомъ случаѣ не рѣшаетъ вопросъ, а лишь повторяетъ его.

Вторая поправка основываетъ происхожденіе альтруистическихъ чувствъ на простой ассоціаціи идей. Но ассоціа-

ція идей есть связь чисто внѣшняя, случайная, и постановка Д. С. Миллемъ всей системы морали въ зависимость отъ ассоціаціи идей—нисколько не лучше уясняетъ дѣло, чѣмъ Бентамовъ принципъ симпатіи.

Правильное обоснованіе принципу утилитаризма далъ Гербертъ Спенсеръ (родился въ 1820 году).

Всѣ существующія системы утилитаризма, говоритъ Спенсеръ въ „Social Statics", 1850, неудовлетворительны. Во первыхъ, ни одна изъ нихъ не рѣшаетъ и не можетъ рѣшить вопроса—что такое польза? Во вторыхъ, разсчеты возможныхъ послѣдствій какого нибудь проэктируемаго въ данный моментъ поступка—были бы такъ сложны и потребовали бы столько времени, что вся наша жизнь оказалась бы наполненной этимъ вычисленіемъ вѣроятныхъ послѣдствій нашихъ поступковъ.

Метода, которой слѣдуетъ природа, вовсе не такова. Въ насъ, путемъ приспособленія къ окружающимъ насъ условіямъ жизни, вырабатывается непосредственное стремленіе къ поступкамъ извѣстнаго рода. Въ частности извѣстнаго рода регулированное поведеніе (upright conduct) необходимо для всеобщаго блага, почему и существуютъ въ насъ непосредственные импульсы къ такому поведенію, называемые нравственнымъ чувствомъ (Moral Sense). Отсюда слѣдуетъ, что зло есть слѣдствіе недостаточнаго приспособленія и что по общему всѣмъ жизненнымъ явленіямъ закону приспособляемости—зло постепенно должно исчезать. Все, что живетъ, начиная съ элементарной клѣточки и кончая самимъ человѣкомъ, повинуется этому закону приспособленія къ окружающимъ условіямъ. Человѣкъ не составляетъ исключенія ни въ чисто-физическомъ отношеніи, ни въ психическомъ.

Хорошенько усвоивъ себѣ эти истины, что зло есть результатъ недостаточной приспособленности и что эта неприспособленность постепенно уменьшается вслѣдствіе измѣненія внутренней конституціи сообразно внѣшнимъ условіямъ, мы, говоритъ далѣе Спенсеръ, придемъ къ неизбѣжному и вѣрному заключенію, что человѣческія способности видоизмѣняются въ направленіи наибольшей приспособленности къ соціальнымъ условіямъ, что зло и безнравственность должны постепенно исчезнуть и что люди неизбѣжно современемъ достигнутъ въ этомъ отношеніи совершенства.

И если мы видимъ воочію несовершенство людей на каждомъ шагу, то это объясняется лишь недостаточной ихъ приспособленностью къ современнымъ соціальнымъ условіямъ жизни, переживаніемъ качествъ, свойственныхъ предшествующимъ хищническимъ условіямъ жизни. Прогрессъ, слѣдовательно, представляется не случайнымъ явленіемъ, а естественной необходимостью.

Въ изложенныхъ положеніяхъ заключается вся сущность этическаго ученія Спенсера. Въ дальнѣйшихъ своихъ трудахъ онъ лишь развивалъ и дополнялъ его.

Когда въ 1858 году одновременно Чарльзомъ Дарвиномъ и Альфредомъ Рёсселемъ Уоллесомъ былъ формулированъ законъ естественнаго отбора, то несмотря на увлеченіе этимъ новымъ принципомъ и на пренебреженіе, съ которымъ стали смотрѣть на теорію приспособленія организмовъ къ условіямъ существованія, несправедливо ставя ее на одну доску съ фантазіями нѣмецкихъ натуръ-философовъ (Окенъ и др.), Гербертъ Спенсеръ остался вѣренъ своей первоначальной точкѣ зрѣнія приспособляемости организмовъ, *но не оставилъ безъ должнаго*

вниманія и вновь открытый факторъ эволюціи—естественный отборъ вслѣдствіе борьбы за существованіе—и ввелъ его какъ факторъ эволюціи въ свою систему подъ именемъ косвеннаго уравновѣшенія (Indirect Equilibration).

Благодаря этому въ дальнѣйшихъ трудахъ своихъ Спенсеръ могъ развивать свои первоначальныя положенія, почти не измѣняя терминологіи, и выработалъ на тѣхъ началахъ, которыя послужили основою для „Social Statics", полную и законченную этическую систему.

Краеугольнымъ камнемъ всей эволюціонной философіи Спенсера является идея уравновѣшенія. Міровой процессъ есть движеніе въ направленіи разсѣянія, расхожденія (Divergence) силъ и одновременнаго уравновѣшенія тѣхъ изъ нихъ, которыя находятся въ состояніи антагонизма. Это же начало уравновѣшенія антагонизирующихъ силъ положено Спенсеромъ въ основу его этическаго ученія. Эволюція поведенія, какъ и всякая другая эволюція, повинуется этому закону уравновѣшенія. Я не имѣю въ виду, говоритъ Спенсеръ, равновѣсіе какъ покой смерти, я разумѣю подвижное равновѣсіе. Съ какой точки зрѣнія мы ни взглянемъ на эволюцію морали—мы вездѣ прослѣдимъ дѣйствіе этого великаго закона. Съ чисто-физической точки зрѣнія правила нравственнаго поведенія обезпечиваютъ людямъ наиболѣе уравновѣшенный характеръ отношеній къ внѣшнему міру съ наименьшею тратою силъ. Съ біологической точки зрѣнія нравственное поведеніе обезпечиваетъ человѣку равновѣсіе функцій его организма, такъ какъ жизнь есть совокупность функцій организма, осуществляющихъ приспособленіе отношеній внутреннихъ къ отношеніямъ внѣшнимъ, и недостаточное или из-

лишнее отправленіе какой бы то ни было функціи вредно отзывается на жизненномъ процессѣ.

Съ психологической точки зрѣнія развивающіяся въ насъ нравственныя чувства обезпечиваютъ намъ то же самое уравновѣшеніе, научая насъ сообразоваться съ важными, хотя бы и отдаленными результатами, а не предпочитать имъ мимолетныя влеченія. Достигается это отчасти собственнымъ опытомъ, отчасти унаслѣдованными результатами опыта предковъ и, какъ вторичнымъ моментомъ, усиливается вліяніемъ трехъ санкцій—политической, религіозной и соціальной. Съ соціологической точки зрѣнія этика является ничѣмъ инымъ какъ опредѣленными нормами поведенія, приспособленными къ общественной жизни. Въ дальнѣйшемъ изложеніи Спенсеръ разбираетъ подробно смыслъ и значеніе эгоизма и альтруизма въ жизни людей и приходитъ къ заключенію, что и то и другое свойство одинаково для людей необходимо, что въ правильно организованномъ обществѣ эти двѣ тенденціи должны находиться въ состояніи возможно болѣе близкомъ къ равновѣсію и что люди постепенно приближаются къ такому идеальному уравновѣшенію.

Изъ этого краткаго изложенія видно, что этическія воззрѣнія Спенсера могутъ быть сведены въ слѣдующую формулу—нравственный кодексъ есть совокупность правилъ поведенія, полезныхъ для отдѣльныхъ индивидуумовъ и для общества и вырабатывающихся путемъ приспособленія къ условіямъ жизни.

Важную заслугу опредѣленія истиннаго характера морали раздѣляетъ съ Спенсеромъ великій натуралистъ Ч а р л ь з ъ Д а р в и н ъ (1809—1882), который высказалъ тѣ же мысли,

но нѣсколько съ иной точки зрѣнія. Хотя Дарвинъ и признаетъ наслѣдственную передачу пріобрѣтенныхъ свойствъ, но выводитъ теорію нравственныхъ чувствъ, главнымъ образомъ основываясь на принципѣ борьбы за существованіе и естественнаго отбора.

Нравственныя чувства, говоритъ Дарвинъ, развились изъ общественныхъ инстинктовъ. Общественныя животныя оказываютъ другъ другу различныя услуги, такъ что у общительныхъ животныхъ развиваются чувства взаимной привязанности, участія, состраданія и такъ какъ чувства взаимной привязанности, обмѣнъ услугъ, защита сочленовъ общества въ несчастіи и другія подобныя качества являются полезными для обществъ, а слѣдовательно и для вида вообще, то они закрѣпляются путемъ естественнаго отбора—тѣ животныя, у которыхъ такія качества сильнѣе развиты, имѣютъ болѣе вѣроятности пережить другихъ. По отношенію къ людямъ дѣйствуетъ конечно тотъ же законъ: „никакое общество не ужилось бы вмѣстѣ, еслибы убійство, грабежъ, измѣна и т. п. были распространены между его членами; вотъ почему эти преступленія въ предѣлахъ своего племени клеймятся вѣчнымъ позоромъ“.

Такимъ образомъ мы видимъ, что Дарвинъ въ вопросѣ о происхожденіи нравственныхъ чувствъ почти исключительное вниманіе отдавалъ началу естественнаго отбора и его теорія нравственныхъ чувствъ можетъ быть формулирована слѣдующимъ образомъ: такъ какъ многіе животные виды ведутъ борьбу за существованіе, соединяясь въ общества, въ формѣ коллективной борьбы за существованіе, такъ какъ человѣкъ примѣняетъ почти исключительно эту форму борьбы за суще-

ствованіе, то солидарныя отношенія между сочленами обществъ вырабатываются естественнымъ отборомъ какъ полезныя виду свойства и порядокъ, который такимъ образомъ воцаряется въ обществѣ, называется нравственностью.

Таковы принципы современнаго эволюціоннаго утилитаризма. И оказывается, что теорія Іеринга такъ легко укладывается въ рамки этой философской системы, какъ будто Іерингъ былъ ея убѣжденнымъ послѣдователемъ.

Какъ въ мірѣ животныхъ, такъ и у людей, происходитъ борьба за существованіе — индивидуальная и коллективная. Отдѣльные индивидуумы соединяются въ группы и совмѣстными силами ведутъ борьбу за существованіе съ внѣшними неблагопріятными условіями. При этомъ, по тому же общему закону эволюціи, и въ обществѣ какъ цѣломъ наблюдается возникновеніе организаціи, т. е. усложненія строенія и дифференціаціи функцій, что въ наукахъ экономическихъ называется раздѣленіемъ труда.

Но общественный организмъ слагается изъ индивидуумовъ и эти послѣдніе, участвуя въ коллективной борьбѣ за существованіе, ведутъ и индивидуальную борьбу между собою. Индивидуальная борьба членовъ общества между собою не можетъ быть безразлична для общества въ цѣломъ; при извѣстной интенсивности этой борьбы внутреннее равновѣсіе въ обществѣ нарушается, общественныя связи ослабляются и общая приспособленность соціальнаго цѣлаго къ борьбѣ за существованіе—падаетъ. Только тὸ общество жизнеспособно, въ которомъ общественныя связи, соціальныя стремленія,

какъ качества благопріятныя коллективной борьбѣ за существованіе, преобладаютъ надъ неблагопріятными для нея обстоятельствами, выражающимися въ слишкомъ энергичной индивидуальной борьбѣ за жизнь и счастіе. Такимъ образомъ, путемъ прямого и косвеннаго уравновѣшенія, путемъ унаслѣдованія пріобрѣтенныхъ качествъ и естественнаго отбора—въ отдѣльныхъ индивидуумахъ, членахъ общества, развиваются полезныя обществу психическія свойства, правила поведенія, согласнаго съ цѣлями общества, называемыя нравственностью.

Ужè въ простѣйшихъ обществахъ, у животныхъ, мы видимъ несомнѣнную наличность такихъ полезныхъ обществу психическихъ качествъ, называемыхъ общественными инстинктами. Въ человѣческихъ обществахъ эти качества получаютъ постепенно самое широкое развитіе и, по общему закону эволюціи, дифференцируются въ нѣсколько разнообразныхъ видовъ правилъ поведенія, которыя мы называемъ общимъ именемъ соціальныхъ императивовъ, а въ частности различаемъ какъ моду, нравы и обычаи, мораль, право (Mode, Sitte, Moral, Recht).

Эти соціальные императивы не одинаковы по степени своей важности для цѣлей сохраненія жизнеспособности соціальнаго организма и потому санкціонируются со стороны общества не съ одинаковой интенсивностью.

Мода является самымъ слабымъ изъ соціальныхъ императивовъ.

Слѣдующій по степени интенсивности императивъ—нравы и обычаи—представляется болѣе необходимымъ для цѣлей благосостоянія общества. Сюда относятся правила вѣжливаго

обращенія вообще, особенная сдержанность въ взаимныхъ отношеніяхъ лицъ разныхъ половъ въ обществѣ, правила чести и т. п.

Исполненіе предписаній нравственности имѣетъ несравненно болѣе важное значеніе для общества, чѣмъ слѣдованіе модѣ и соблюденіе обычаевъ, почему и реакція общества противъ нарушителей этихъ правилъ отличается довольно значительной интенсивностью; общество нерѣдко отворачивается отъ людей, явно безнравственныхъ и порочныхъ.

Наконецъ, есть цѣлый рядъ правилъ поведенія, соблюденіе которыхъ безусловно необходимо для жизнеспособности общества. Исполненіе этихъ правилъ гарантируется организованнымъ принужденіемъ со стороны общества и этотъ видъ соціальнаго императива называется правомъ. Съ другой стороны къ исполненію требованій права человѣкъ побуждается внутреннею склонностью, называемою правовымъ чувствомъ, совершенно тождественною съ нравственнымъ чувствомъ, прирожденнымъ человѣку, унаслѣдованнымъ отъ предковъ, какъ полезный признакъ.

Наиболѣе совершенной формой права является законъ, отличающійся наивысшею степенью принудительности и цѣлесообразности. Въ историческомъ развитіи закону предшествуетъ другая, менѣе совершенная, форма права—обычное право. Хотя оно имѣетъ много чертъ общихъ съ законодательствомъ—именно является совокупностью правилъ поведенія, соблюденіе которыхъ безусловно необходимо для общества, и потому обладаетъ организованной принудительностью (напримѣръ примѣняется въ судахъ); но съ другой стороны по сво-

ему характеру оно значительно приближается къ морали, такъ какъ примѣненіе его основывается преимущественно на внутреннемъ сознаніи необходимости, вырабатывающемся медленно и постепенно въ нѣдрахъ народа, а не на точныхъ предписаніяхъ государственной власти, и санкціонируется во многихъ случаяхъ, при слабости этой власти на раннихъ ступеняхъ культуры, главнымъ образомъ тѣмъ же неорганизованнымъ принужденіемъ со стороны общества, какъ и требованія морали — отличаясь отъ послѣдней лишь большей степенью интенсивности общественной реакціи противъ нарушителя. Поэтому обычное право должно быть признано переходной ступенью между моралью и правомъ въ истинномъ смыслѣ — закономъ.

На этой утилитарно-эволюціонной точкѣ зрѣнія въ философскомъ ученіи о правѣ стоятъ очень многіе мыслители, какъ напримѣръ — Людвигъ Кнаппъ, Давидъ Ричи, Де-Роберти, Эдмонъ Пикаръ, Лебонъ, Гильомъ де Грееф, Леонъ Энпебикъ, Пьетро Мантіа, Микель Анджело Ваккаро, Маріо Морассо и мн. др.

Дальнѣйшіе успѣхи индуктивной методы въ области философіи права.

Ученые юристы ортодоксальной исторической школы, равно какъ и Іеринговскаго направленія — несомнѣнно работали по индуктивной методѣ, изслѣдуя факты и на ихъ основаніи строя свои теоріи.

Но сфера ихъ наблюденія сравнительно узка, ограничи-

ваясь положительнымъ правомъ главнѣйшихъ культурныхъ европейскихъ народовъ—и при этомъ почти исключительно правомъ гражданскимъ.

Но всякая правильно поставленная наука неуклонно стремится расширить поле своихъ наблюденій. Этому стремленію не осталась чужда и наука права; въ результатѣ указаннаго расширенія сферы наблюденій появились два новыхъ направленія, примѣняющія индуктивные пріемы изслѣдованія—такъ называемая сравнительно-этнографическая метода и криминально-антропологическая школа.

Ученые сравнительно-этнографическаго направленія находятъ слишкомъ ограниченными тѣ матеріалы, надъ которыми работаютъ представители исторической школы. Историческія данныя слишкомъ недостаточны для того, чтобы пользуясь ими, можно было выработать правильный взглядъ на происхожденіе и сущность права; нужно изучить право у всѣхъ народовъ земного шара по возможности во всѣ времена, для того чтобы изъ современнаго состоянія права у низшихъ расъ сдѣлать выводы о доисторическомъ характерѣ права цивилизованныхъ народовъ, и чтобы изъ сравненія этихъ доисторическихъ формъ права съ исторически-изученными и современными—вывести общіе законы развитія отдѣльныхъ институтовъ и построить теорію права вообще. Несомнѣнно, что такой пріемъ изслѣдованія есть расширеніе и пополненіе методы исторической школы. Историческая школа, вмѣсто господствовавшей въ наукѣ дедуктивной методы, примѣнила методу индуктивную, но въ ограниченныхъ размѣрахъ, изучая право каждаго даннаго народа въ историческомъ развитіи, но не обращая никакого вниманія на возможность сравнительнаго

изученія права. Если иногда и дѣлались сопоставленія различныхъ институтовъ у разныхъ народовъ, то такіе пріемы носили чисто случайный характеръ, такъ какъ основная идея исторической школы—національный характеръ права—не вызывала потребности въ такихъ обобщеніяхъ. Примѣненіе сравнительно-этнографической методы представляетъ поэтому несомнѣнный прогрессъ въ наукѣ права, расширяя рамки примѣненія индуктивной методы, сослужившей уже такую большую службу наукѣ права, и доставляя возможность дальнѣйшему и еще болѣе плодотворному примѣненію индукціи въ этой области.

Наиболѣе извѣстные авторы названнаго направленія—A. H. Post, H. S. Maine, J. Bachofen, L. H. Morgan, E. Laveley, J. Lubbock и нѣкоторые другіе. Фактическій матеріалъ, собранный ими, излагать конечно нѣтъ никакой возможности; для ознакомленія же съ теоретическими построеніями мы приведемъ воззрѣнія Поста, (1839 — 1895), изображенныя имъ въ „Grundlagen des Rechts“ и оказывающіяся весьма близкими къ вышеизображенной утилитарно-эволюціонной теоріи права.

Какъ во всемъ мірѣ дѣйствуютъ силы притяженія и отталкиванія, такъ и біологическіе индивидуумы подвержены вліянію эгоизма и альтруизма. Человѣкъ нуждается въ средствахъ удовлетворенія своихъ потребностей; въ погонѣ за этими средствами возникаетъ между людьми конкурренція; тамъ гдѣ люди не соединены въ общество — конкурренція эта ведется въ формѣ безпощадной индивидуальной борьбы за существованіе; въ общественныхъ союзахъ развивается, наоборотъ, совмѣстная дѣятельность для взаимной пользы. Такимъ

образомъ въ обществѣ развивается извѣстный порядокъ, который первоначально является недифференцированной областью морали и права. Затѣмъ уже мораль отдѣляется отъ права и право является такимъ образомъ лишь вѣтвью нравственности въ широкомъ смыслѣ слова. Подобно тому какъ космическій законъ требуетъ возстановленія равновѣсія въ случаѣ его нарушенія, такъ и въ соціальныхъ союзахъ нарушеніе порядка вызываетъ реакцію въ отдѣльныхъ членахъ, стремленіе къ возстановленію нарушеннаго равновѣсія; это—то психическое состояніе, которое мы называемъ правовымъ чувствомъ. Такимъ образомъ отдѣльные индивидуумы въ обществѣ являются какъ бы ограниченными извѣстной правовой сферой, переходъ черезъ границы которой чувствуется другими индивидуумами какъ вторженіе въ ихъ сферу, какъ нарушеніе соціальнаго порядка, причемъ наблюдается дѣйствіе психологическаго закона, требующаго уравненія между дѣйствіемъ, нарушившимъ право, и противодѣйствіемъ ему, возстановляющимъ право; это — такъ называемый принципъ таліона, который особенно строго примѣняется въ области права имущественнаго.

Изъ всего сказаннаго, согласно даннымъ наблюденія, выясняется, что право есть понятіе относительное и подвержено измѣненіямъ съ измѣненіемъ морфологической структуры соціальныхъ организацій.

Въ дальнѣйшемъ изложеніи Постъ изображаетъ исторію развитія права согласно даннымъ своей методы. На первыхъ ступеняхъ культуры мы находимъ право еще не отдѣленнымъ отъ нравственности. Лишь когда первобытныя формы общенія уступаютъ мѣсто государственной организаціи—область

права отдѣляется отъ области морали. Право и государство вѣдь стоятъ въ тѣсной связи, право есть государственный порядокъ (die Sitte eines Staats). Пока еще право не отдѣлено отъ нравственности, нормы еще не существуютъ—общественный порядокъ соблюдается инстинктивно. Нарушеніе права вызываетъ въ тѣ времена непосредственную реакцію—месть и лишь впослѣдствіи постепенно изъ этой непосредственной реакціи возникаетъ посредственная, является идея наказанія и вмѣненія преступнику его дѣянія въ вину. Древнее же право есть право безъ нормъ, безъ процесса, безъ судебнаго рѣшенія. Слѣдующая стадія развитія (Entwickelungsstufe) права представляетъ намъ картину возникновенія судебнаго рѣшенія (ein Urtheil.) Лицо постановляющее рѣшеніе является свободнымъ отъ всякаго аффекта, неминуемаго въ человѣкѣ, мстящемъ за себя или за близкихъ; лицо постановляющее рѣшеніе способно разсудить, насколько нарушенъ правовой порядокъ и какія мѣры требуются къ его возстановленію. Но судебное рѣшеніе въ эту эпоху, на этой ступени культуры, имѣетъ совершенно иной характеръ, чѣмъ современное; такое первичное судебное рѣшеніе отличается чисто инстинктивнымъ характеромъ, не существуетъ еще никакихъ нормъ права, которыя могъ бы примѣнять судящій; рѣшеніе приспособляется къ конкретному случаю, судебныя рѣшенія являются какъ-бы законодательными актами. Дальнѣйшее развитіе права заключается въ томъ, что при повтореніи одинаковыхъ случаевъ, разъ дѣло доходитъ до суда, постановляются одинаковыя рѣшенія и такимъ образомъ вырабатываются прецеденты, сообразно которымъ въ сходныхъ случаяхъ и рѣшаютъ. Образуется право какъ бы въ видѣ собранія судебныхъ рѣшеній. Отсюда уже постепен-

но развивается совокупность нормъ для установленія правильныхъ взаимоотношеній людей въ обществѣ, т. е. обычное право, а уже затѣмъ идетъ дальнѣйшая ступень развитія права, когда оно принимаетъ форму закона.—

Это несомнѣнно прекрасное изложеніе исторіи развитія права страдаетъ однако большою односторонностью, такъ какъ весьма существеннымъ элементомъ въ развитіи права, рядомъ съ первичнымъ судебнымъ рѣшеніемъ, является первичный договоръ, первичная сдѣлка, что Постъ совершенно упустилъ изъ вида. Равнымъ образомъ онъ не отмѣтилъ ни безсознательнаго, незамѣтнаго, образованія нормъ права изъ нравственности, ни возникновенія его въ борьбѣ интересовъ. Но эти недостатки нисколько не умаляютъ крупныхъ достоинствъ разобранной работы.

Криминально-антропологическая школа занялась наблюденіями надъ преступниками съ цѣлью содѣйствовать выработкѣ правильнаго пониманія общественнаго явленія *преступности.*

Глава этой школы, итальянскій психіатръ Чезаре Ломброзо (родился въ 1836 году) пользуется заслуженною извѣстностью какъ авторъ ученія о преступномъ человѣкѣ (uomo delinquente).

Продолжительныя и разностороннія статистическія наблюденія надъ преступниками выяснили, что нѣкоторые антропологическіе признаки и извѣстныя психическія качества встрѣчаются у преступниковъ, особенно у рецидивистовъ, гораздо чаще, чѣмъ у нормальныхъ людей.

Въ качествѣ антропологическихъ признаковъ, свойственныхъ преступникамъ въ большей мѣрѣ, чѣмъ людямъ нормальнымъ, отмѣчены — ассиметрія черепа и лица, сращеніе че-

ренныхъ швовъ, скошенный и низкій лобъ, чрезмѣрное развитіе надбровныхъ дугъ, слишкомъ широкія и выдающіяся скулы, огромная массивная нижняя челюсть, большія оттопыренныя уши, длинная верхняя губа, несоразмѣрно длинныя руки, косоглазіе, отсутствіе волосъ на лицѣ у мущинъ и волосатость лица у женщинъ, отстояніе большого пальца на ногахъ.

При этомъ обращено вниманіе на то обстоятельство, что названныя особенности наблюдаются у преступниковъ, въ особенности рецидивистовъ, не въ качествѣ единичныхъ признаковъ, а сочетаются въ количествѣ отъ пяти и болѣе въ одномъ индивидуумѣ. Это привело Ломброзо къ мысли назвать антропологическій типъ, совмѣщающій въ себѣ не менѣе пяти изъ описанныхъ характерныхъ признаковъ—преступнымъ типомъ. И статистическія данныя удостовѣряютъ, что преступный типъ составляетъ

Среди мущинъ-преступниковъ . . 31%
Среди женщинъ-преступницъ . . 18%
Среди проститутокъ . . . . 38%.

Параллельно этимъ внѣшнимъ признакамъ — преобладающими психическими качествами преступниковъ являются любовь къ татуировкѣ, нечувствительность къ боли, неспособность краснѣть, безстрашіе, отсутствіе чувства сострадания, жестокость, нераскаянность и хвастовство совершенными преступленіями, мстительность, лѣность, лживость—словомъ среди преступниковъ преобладаетъ тотъ типъ психической организаціи, который называется нравственнымъ идіотизмомъ.

Кадры привычныхъ рецидивистовъ, неисправимыхъ преступниковъ, пополняются главнымъ образомъ лицами преступ-

наго типа, которыхъ поэтому можно назвать прирожденными преступниками (delinquenti nati); нерѣдки также среди рецидивистовъ и вообще неисправимыхъ—душевнобольные, главнымъ образомъ эпилептики, нравственный идіотизмъ которыхъ является слѣдствіемъ ихъ болѣзненнаго состоянія.

У женщинъ специфическимъ выраженіемъ преступности является проституція; статистика показываетъ, что процентъ преступности у женщинъ ниже, чѣмъ у мущинъ. Этотъ фактъ объясняется въ значительной мѣрѣ тѣмъ обстоятельствомъ, что порочныя наклонности человѣка—жить весело безъ труда, толкающія мущинъ на путь преступленія, у женщинъ могутъ быть удовлетворены еще и другимъ путемъ—посредствомъ проституціи.

Противъ теоріи Ломброзо много спорили; сущность главнѣйшихъ возраженій сводится къ тремъ положеніямъ—нельзя говорить о преступномъ типѣ, разъ наличность его наблюдается менѣе, чѣмъ у 40% всѣхъ преступниковъ; нельзя говорить о преступномъ типѣ, разъ признаки этого типа встрѣчаются и у нормальныхъ, вполнѣ честныхъ людей; наличность преступнаго типа не имѣетъ никакого значенія—нельзя тащить въ тюрьму человѣка съ преступнымъ типомъ, если онъ не совершилъ никакого преступленія.

Но всѣ эти возраженія неосновательны; никогда никто и не предлагалъ принимать какія либо репрессивныя мѣры противъ нормальнаго, честнаго человѣка только потому, что онъ имѣетъ внѣшніе признаки преступника. Далѣе, присутствіе одного-двухъ признаковъ еще не создаетъ преступника; и какъ разъ всего замѣчательнѣе то обстоятельство, что пре-

ступный типъ, т. е. совокупность не менѣе пяти признаковъ, наблюдается у нормальныхъ людей въ высшей степени рѣдко, а у преступниковъ достигаетъ сравнительно весьма значительнаго процента.

Наконецъ, чрезвычайно важно не забывать, что среди преступниковъ рѣзко различаются три категоріи—преступники случайные (подъ вліяніемъ аффекта или вслѣдствіе неблагопріятно сложившихся обстоятельствъ); преступники-безумцы; и преступники-рецидивисты, неисправимые, прирожденные преступники. Среди этихъ послѣднихъ и наблюдается главнымъ образомъ преступный типъ.

Теорія Ломброзо имѣетъ глубокій философскій смыслъ. Физическая и моральная организація врожденнаго преступника обнаруживаетъ въ немъ сходство съ дикаремъ, съ первобытнымъ некультурнымъ человѣкомъ; прирожденный преступникъ оказывается существомъ неприспособленнымъ къ современнымъ условіямъ общежитія; соціальные императивы—нравственное чувство и правовое сознаніе—въ немъ неразвиты; онъ склоненъ употреблять такіе пріемы борьбы за существованіе, которые несовмѣстимы съ соціальный организаціей. Однимъ словомъ—прирожденная преступность есть явленіе атавизма, возвращенія къ первобытному типу.

Большинство изъ признаковъ, характеризующихъ преступный типъ—низкій лобъ, выдающіяся скулы, чрезмѣрно развитыя надбровныя дуги, огромныя торчащія уши, массивная нижняя челюсть, длинная верхняя губа, несоразмѣрно длинныя руки, мужеобразіе женщинъ и женоподобіе мущинъ, отстояніе большого пальца на ногахъ—приближаютъ прирож-

деннаго преступника къ низшимъ расамъ, дикарямъ и даже къ обезьянамъ.

То же самое должно сказать и о психическихъ качествахъ прирожденнаго преступника—безстрашіе, жестокость, мстительность, неуваженіе къ чужой собственности, отсутствіе состраданія, нераскаянность и похвальба преступленіями, у женщинъ проституція—все это свойственно дикому некультурному человѣку. У дикарей и даже у высшихъ расъ при слабомъ развитіи культуры—убійство, кровавая месть, человѣческія жертвоприношенія, проституція гостепріимства, всякаго рода насилія и жестокости представляются явленіемъ нормальнымъ.

И если мы видимъ, что по внѣшнимъ признакамъ прирожденный преступникъ оказывается продуктомъ атавизма, возвращенія къ первобытному типу; то и моральный его идіотизмъ долженъ быть признанъ явленіемъ того же порядка.

Такимъ образомъ теорія Ломброзо совершенно гармонируетъ съ современной утилитарно-эволюціонной философіей права. Моральное чувство и правовое сознаніе суть благопріятные виду признаки, развивающіеся въ людяхъ подъ вліяніемъ успѣховъ коллективной борьбы за существованіе, результатъ приспособленія къ условіямъ общежитія. Если же нѣкоторая часть людей оказывается отъ природы къ этимъ условіямъ неприспособленной, то общество реагируетъ на эту неприспособленность и стремится возстановить нарушенное общественное равновѣсіе, налагая на преступника—наказаніе. Съ субъективной точки зрѣнія преступленіе вмѣняется въ вину совершившему его и онъ несетъ наказаніе въ возмездіе за совершенное дѣяніе. Но эта субъективная точка зрѣнія

есть лишь форма воздѣйствія общества на индивидуумовъ, не приспособленныхъ къ общимъ условіямъ общежитія, на самомъ же дѣлѣ наказаніе имѣетъ цѣлью исправленіе тѣхъ преступниковъ, которые способны исправиться—это прямое уравновѣшеніе; и элиминацію неисправимыхъ—это косвенное уравновѣшеніе. Кромѣ того, наказаніе вліяетъ и устрашающимъ образомъ—это опять прямое уравновѣшеніе. Хотя въ настоящее время наказанія установляются исключительно въ цѣляхъ исправленія и элиминаціи и стремленіе къ устрашенію не служитъ стимуломъ отягченія наказаній—вслѣдствіе доказанной безполезности, однако производнаго, такъ сказать побочнаго, устрашающаго вліянія наказаній—никто не отрицаетъ.

Ломброзо имѣетъ много послѣдователей; наиболѣе извѣстные изъ нихъ—Ferri, Garofalo, Collajani, Sighele, Tarde, Дриль и другіе.

XIX столѣтіе, благодаря широкому примѣненію индуктивной методы изслѣдованія, ознаменовано крупными успѣхами не только въ наукахъ юридическихъ и въ философіи права, но и въ сферѣ соціальныхъ наукъ вообще.

Въ началѣ вѣка сложилась историческая школа права; въ тридцатыхъ годахъ Огюстъ Контъ создалъ новую науку—соціологію; въ тридцатыхъ же годахъ Адольфъ Кетле возвелъ статистику на степень точной науки; въ сороковыхъ годахъ возникла историческая школа политической экономіи.

И вотъ въ эпоху быстро прогрессирующаго распространенія индуктивной методы, еще недавно бывшей исключительнымъ достояніемъ наукъ естественныхъ—установлена была,

англійскимъ мыслителемъ Джевонсомъ, относящаяся къ области логики теорія индуктивнаго умозаключенія.

До Джевонса въ ученіи объ индукціи царила полная неопредѣленность. Мы уже имѣли случай убѣдиться, что теорія индуктивнаго умозаключенія у Аристотеля страдала весьма крупными недостатками; Аристотель совершенно игнорировалъ въ высшей степени важный пріемъ провѣрки и затѣмъ, давая опредѣленіе, что индукція есть заключеніе отъ частнаго къ общему, силлогизмъ безъ средняго термина, онъ не вошелъ въ ближайшее разсмотрѣніе предмета и не только не изслѣдовалъ законовъ индуктивнаго умозаключенія, но даже не далъ подробнаго описанія этого логическаго процесса.

Бэконъ до извѣстной степени пополнилъ вышеуказанные пробѣлы; онъ довольно подробно описалъ вспомогательные пріемы индуктивнаго изслѣдованія и ходъ этой логической операціи въ общемъ и цѣломъ, иллюстрировавъ изложеніе на превосходномъ примѣрѣ. Но самый существенный актъ индуктивнаго умозаключенія — то, что̀ Бэконъ назвалъ сборомъ винограда—vindemiatio, у него только названъ, но не изслѣдованъ, не опредѣленъ и не описанъ.

Джонъ Стюартъ Милль въ своей „Логикѣ“ даетъ также весьма неопредѣленное ученіе объ индукціи.

Сначала онъ говоритъ, что индукція есть выводъ общихъ положеній; съ этимъ конечно никто не будетъ спорить, потомучто это не опредѣленіе индукціи, а описаніе ея; не рѣшеніе вопроса, а постановка его.

Далѣе Милль даетъ опредѣленіе индукціи—„индукція есть такая умственная операція, посредствомъ которой мы дѣлаемъ заключеніе, что истинное для извѣстнаго случая или

ряда случаевъ—истинно и для всѣхъ остальныхъ случаевъ, сходныхъ съ данными въ извѣстныхъ опредѣленныхъ отношеніяхъ" (Induction, then, is that operation of the mind, by which we infer that what we know to be true in a particular case or cases, will be true in all cases which resemble the fomer in certain assignable respects).

Согласно этому опредѣленію Милль, вслѣдъ за Уэтли, называетъ индукцію силлогизмомъ, въ которомъ бо́льшею посылкой является положеніе, что порядокъ въ природѣ единообразенъ.

Но такое пониманіе индукціи совершенно неправильно. Индукція состоитъ въ отысканіи законовъ природы, а вовсе не въ построеніи описанныхъ Миллемъ предположеній. Онъ самъ сознаетъ всю ненадежность и безполезность подобныхъ заключеній и приводитъ рядъ примѣровъ, когда совершенно правильныя—съ его точки зрѣнія—индуктивныя умозаключенія оказывались глубоко ошибочными, благодаря открытію новыхъ фактовъ. Напримѣръ до открытія Австраліи люди были увѣрены, что всѣ лебеди бѣлы; очень долгое время европейцы были увѣрены, что всѣ люди бѣлы, и теперь навѣрно можно найти дикарей, увѣренныхъ, что всѣ люди черны.

Однако, говоритъ Милль, есть случаи, гдѣ мы можемъ быть увѣрены, что порядокъ въ природѣ дѣйствительно единообразенъ и что наши индуктивныя умозаключенія будутъ правильны. Если напримѣръ химикъ опредѣлилъ свойства новооткрытаго элемента — мы можемъ быть увѣрены, что его заключеніе будетъ всегда справедливо.

Но чѣмъ же, спрашивается, отличаются такія правильныя индуктивныя заключенія отъ вышеописанныхъ неправильныхъ? На этотъ вопросъ Милль не даетъ отвѣта, говоря—

„кто рѣшитъ этотъ вопросъ, тотъ знаетъ болѣе, чѣмъ мудрѣйшій изъ древнихъ мудрецовъ (т. е. Аристотель), и можетъ считать, что имъ рѣшена проблема индукціи“ (Whoever can answer this question knows more of the philosophy of logic than the wisest of the ancients, and has solved the problem of induction).

Но дѣло въ томъ, что характеристика индукціи, данная Миллемъ, не есть ни опредѣленіе, ни описаніе этого умственнаго процесса, а заключаетъ въ себѣ простое констатированіе факта наличности въ умѣ нашемъ убѣжденія, что порядокъ въ природѣ единообразенъ.

Всѣ лебеди, которыхъ я видѣлъ, бѣлы; я заключаю, что *всѣ* лебеди бѣлы. Что содержится въ этомъ заключеніи? Ничего болѣе, какъ утвержденіе, что лебеди, т. е. птицы, имѣющія такія то и такія свойства и признаки, имѣютъ въ числѣ этихъ признаковъ и еще одинъ — бѣлый цвѣтъ. И если я найду черныхъ лебедей, то могу не отказаться отъ своего утвержденія, что лебеди бѣлы, а заявить — это не лебеди, такъ какъ лебедями я называю птицъ, имѣющихъ такія то и такія то качества. Якобы индуктивное заключеніе оказывается простымъ описаніемъ: „существуютъ птицы, которыхъ я называю лебедями; или—существуетъ новооткрытый металлъ, характеризующійся такими то и такими то признаками; такой металлъ я называю галліемъ.“

Давая разбираемое опредѣленіе индукціи, Милль вступаетъ въ противорѣчіе съ своимъ собственнымъ утвержденіемъ, что индукція ведетъ насъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному (induction . . . . proceeds from the known to the unknown).

Стоя на такой ошибочной точкѣ зрѣнія, Милль совер-

шенно превратно и самопротиворѣчиво понимаетъ процессъ индукціи. Онъ правильно утверждаетъ, что индукція ведетъ насъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному (induction... proceeds from the known to the unknown)—и самъ противорѣчитъ этому утвержденію, считая простыя описанія фактовъ, напримѣръ „лебеди бѣлы", индуктивными заключеніями; и въ то же время отказываясь признать индуктивнымъ умозаключеніемъ Кеплеровы законы движенія планетъ—открытіе, обогатившее человѣчество огромной суммой новыхъ знаній.

Вильямъ Стэнли Джевонсъ (1839—1882), въ сочиненіи „The principles of science", 1874, установилъ наконецъ правильную точку зрѣнія на природу индуктивнаго умозаключенія.

Дедукція есть такой процессъ, когда изъ одного или нѣсколькихъ общихъ положеній выводятся новыя положенія частнаго характера. Индукція—совершенно обратный процессъ: выводъ общихъ положеній изъ частныхъ (inference of general from particular truths).

Путемъ дедуктивнаго умозаключенія мы получаемъ свѣдѣнія, какъ комбинируются качества вещей на основаніи извѣстныхъ общихъ законовъ или условій; истины, познаваемыя этимъ путемъ, менѣе общи, чѣмъ тѣ, изъ которыхъ онѣ выводятся.

Въ индукціи, вмѣсто вывода слѣдствій изъ данныхъ законовъ, мы—наоборотъ—по даннымъ слѣдствіямъ отыскиваемъ управляющіе ими законы (Given events obeying certain unknown laws, we have to discover the laws obeyed).

Индукція является поэтому неизмѣримо болѣе труднымъ способомъ изслѣдованія. Мы можемъ сдѣлать такое сравненіе

—дедукція сходна съ умноженіемъ, индукція — съ отысканіемъ неизвѣстныхъ множителей въ данномъ произведеніи; Джевонсъ перемножилъ два простыхъ числа и получилъ произведеніе 8.616.460.799; это заняло у него немного минутъ; чтобы отыскать множители, изъ которыхъ получено это число, надо потратить можетъ быть нѣсколько недѣль.

Индукція есть способъ раскрывать скрытый смыслъ въ явленіяхъ природы; и это очень трудная процедура, такъ какъ законы природы весьма многочисленны и дѣйствіе ихъ комбинируется съ чрезвычайнымъ разнообразіемъ.

Единственный способъ этого раскрытія есть построеніе гипотезъ и провѣрка ихъ правильности на фактахъ; мы дѣлаемъ догадку—не представляются ли извѣстныя намъ явленія слѣдствіями такого-то закона? И затѣмъ пробуемъ выводить эти явленія изъ предположеннаго закона; если оказывается, что изъ подобнаго закона данныя явленія слѣдовать не могутъ, мы отбрасываемъ гипотезу и строимъ другую и т. д.

Это и есть тотъ сборъ винограда, vindemiatio, о которомъ говоритъ Бэконъ. Теперь намъ понятно, почему ни одинъ философъ, занимавшійся ученіемъ объ индукціи, не далъ законовъ индуктивнаго умозаключенія. Этотъ процессъ исканія не можетъ быть уложенъ ни въ какія рамки, принимая въ каждомъ отдѣльномъ конкретномъ случаѣ особую форму, соотвѣтствующую характеру производимаго изслѣдованія, степени полноты имѣющагося въ распоряженіи матеріала (совершенная и несовершенная индукція) и, главнымъ образомъ, личной талантливости и прозорливости каждаго изслѣдователя.

Создавъ правильную теорію индуктивнаго умозаключе-

нія, Джевонсъ одновременно установилъ правильную точку зрѣнія и на дедукцію. До него нерѣдко раздавались голоса, что дедуктивныя заключенія, силлогизмы, являются лишь способами преподаванія и доказательства, а не средствами отысканія истины. Джевонсъ выяснилъ, что дедукція даетъ намъ и новыя свѣдѣнія, когда раскрываетъ законы комбинаціи различныхъ законовъ природы и качествъ вещей; и кромѣ того, даже при выводѣ частныхъ положеній, уже заключающихся въ общемъ, мы также нерѣдко получаемъ новыя знанія, раскрывая то, что было скрыто, доводя до нашего сознанія то, что ему до этого было чуждо (That is implicit which is wrapped up, and we render it explicit when we unfold it).

Оглавленіе.

Часть II.

Стран.

Философія права въ новое время.